"الہ مست جیوں کا آدمی، جیسن جیسے جیوں گماس
عجب جگت جیتا دیکھ کے بیٹھے کبیرا اداس"

کبیر

شوپنہار

مجنوں گورکھپوری

ہاڑ جرے جیوں لاکڑی کیس جرے جیوں گھاس
سب جگ جرتا دیکھ کے بھئے کبیر اُداس

CHECKED

شوپنہار

Checked
198

جرمنی کے مشہور شاعر فلسفی آرتھر شوپنہار
کے حالات زندگی اور اُسکا فلسفہ

مصنفہ

احمد صدیق مجنوں بی اے

قیمت فی جلد مجلد عمر

شوپنہار

۱۹۸۶۶
الف م

عنوانات

صفحہ

۱۔ دیباچہ ... ... ۱ تا ۵
۲۔ "تاریخی مقدمہ" ... ... ۶ تا ۴۲
۳۔ "شوپنہار اور اُسکا فلسفہ" ... ... ۴۳ تا ۵۲
۴۔ "مابعد الطبیعات" ... ... ۵۳ تا ۷۱
۵۔ "جمالیات" ... ... ۷۲ تا ۸۸
۶۔ "اخلاقیات" ۸۹ تا ۱۰۹
۷۔ "شوپنہار کی تاریخی اہمیت اور اُسکے فلسفہ پر مجموعی تبصرہ" ۱۱۰ تا ۱۱۹

آصفیہ

دیباچہ

اردو زبان کی کم مائگی پر نظر رکھتے ہوئے یہ ارادہ کرنا کہ کسی علمی مبحث پر اس زبان میں کوئی تصنیف یا تالیف کی جائے معمولی حوصلہ اور ہمت کا کام نہیں ہے۔ جو دقتیں اس استہ میں حائل ہیں اُن کا اندازہ کچھ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھوں نے کبھی اس قسم کی کوہکنی کی ہو۔ قدم قدم پر نئی نئی اصطلاحیں گڑھنا اور ساتھ ہی ساتھ اس کا خیال رکھنا کہ عبارت کہیں اتنی پیچیدہ اور نامانوس نہ ہو جائے کہ پڑھنے والے کا دم گھُٹنے لگے، اپنے سر اچھا خاصا سودا مول لینا ہے۔ اسی لئے میں نے اب تک فلسفیانہ یا تنقیدی مضامین لکھنے کی ہمت نہیں کی۔ افسانے لکھ لکھ کر وقت کاٹتا رہا۔ لیکن پھر یہ سوچ کہ اگر یوں ہی دقتوں سے گریز کیا جائے تو اُردو زبان کبھی اس قابل نہ ہو گی کہ

کسی سنجیدہ موضوع پر اس میں اظہار خیال کیا جاسکے، میں موجودہ رسالہ کی تالیف میں مشغول ہوگیا اور خدا خدا کرکے اسکو پورا کیا۔

میں نے سب سے پہلے شوپنہار کو کیوں منتخب کیا؟ اس کے دو اسباب ہیں۔ ایک تو میں کسی زمانہ میں شوپنہار کا مطالعہ بڑے اشتیاق و انہماک سے کرچکا ہوں۔ دوسرے شوپنہار کے فلسفہ پر ادبیت اس قدر غالب ہے کہ فلسفہ کی خشکی اور بے کیفی محسوس نہیں ہونے پاتی۔ شوپنہار کا فلسفہ فلسفہ نہیں بلکہ اچھی خاصی شاعری ہے۔ میں نے اُردو میں بھی اس کی کوشش کی ہے کہ مضمون بے رنگ اور بدمزہ نہ ہونے پائے نہیں کہہ سکتا کہ اس اعتبار سے کہاں تک کامیاب ہوا ہوں۔ مگر میں نے شوپنہار پر جو کچھ خامہ فرسائی کی ہے اس سے ہرگز یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ میں اِس کے فلسفہ کو کائنات اور انسانی زندگی کے مسئلہ کا حل سمجھتا ہوں۔

پہلے میرا ارادہ تھا کہ اپنے مضمون کو شوپنہار تک محدود رکھوں

لیکن بہت جلد مجھے محسوس ہو گیا کہ اس میں ایک تاریخی مقدمہ کا شامل کر دینا بھی ضروری ہے جس میں فلسفۂ جدید پر ایک اجمالی تبصرہ کیا جائے۔ اگرچہ شوپنہار کے بعد کے فلسفہ سے اس میں کوئی بحث نہیں کی گئی ہے تاہم مقدمہ کسی قدر طویل ہو گیا ہے جس کے لئے مجھے معذور سمجھا جائے۔

اسی سلسلہ میں میں اُن کتابوں کے نام بھی گنا دینا چاہتا ہوں جن سے مین نے استفادہ کیا ہے۔

شوپنہار پر حسب ذیل کتابوں سے مدد لی گئی ہے:۔

(۱) "کائنات بحیثیت ارادہ اور تصور کے" (The World as Will and Idea) مصنفہ شوپنہار۔ مترجمہ آر، بی ہالڈین (R.B. Haldane) اور جے، کیمپ (J. Kemp) تین جلدیں۔

(۲) "حیات آرتھر شوپنہار" (Life of A. Schopenhaure) مصنفہ ڈبلو والیس (W. Wallace)۔

(۳) "شوپنہار" مصنفہ طامس وٹیکر (Thomas whittaKer)

(۴) "مسئلہ حیات انسانی" (The Problem of Human Life) مصنف روڈلف آئیکن (Rudolph Eucken)

(۵) "تاریخ فلسفہ" (History of Philosophy) مصنف فرینک تھیلی (Frank Thilly)

"تاریخی مقدمہ" میں ذیل کی کتابوں سے بھی مدد لی گئی ہے۔

(۱) "مختصر تاریخ فلسفہ" (A. Short History of Philosophy) مصنف وب (Webb)

(۲) "کلید فلسفہ" (Initiation in to Philosophy) مصنف "فیگے" (Faguet)

(۳) "مسائل فلسفہ" (Problems of Philosophy) مصنف رسل (Russel)

(۴) "کانٹ" مصنف لنڈسے (Lindsy)

اصطلاحات کے ترجمہ میں زیادہ تر "فرہنگ اصطلاحات علمیہ" (حیدر آباد) سے فائدہ اٹھایا گیا ہے، اور حتی المقدور انھیں اصطلاحات کو استعمال کیا گیا جو حیدر آباد والوں نے متعین

کردی ہیں لیکن کہیں کہیں میں نے اُن سے اختلاف کیا ہے۔ مثلاً لائبنز کے *Monads* کا ترجمہ حیدرآباد میں "خودیات" یا "مونادات" کیا گیا ہے۔ میں نے اس کے لئے "فردیات" استعمال کیا ہے۔ شوپنہار کے Will کا ترجمہ میں نے "مشیت" کیا ہے۔ انفرادی ارادہ کے لئے تو ارادہ ہی رہنے دیا ہے۔ لیکن ارادۂ کل کے لئے جو حقیقت اولیٰ ہے میرے نزدیک "مشیت" کا لفظ زیادہ جامع ہے۔

میری حتی المقدور یہ کوشش رہی ہے کہ ایک فلسفیانہ مبحث کو عام دلچسپی کی چیز بنا دوں لیکن فلسفہ پھر بھی فلسفہ ہے غیر مانوس اور ٹھوس اصطلاحات سے چھٹکارا نہیں۔ اگر میں اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوا ہوں تو اسکو مجبوری پر محمول کیا جائے۔

گورکھپور

۳؍ جون سنہ ۱۹۳۰ء

مجنوں گورکھپوری

تاریخی مقدمہ

دورِ جدید کا آغاز یورپ کے نشاۃ الثانیہ یعنی سولھویں صدی سے ہوتا ہے، جبکہ عوام میں متکلمین اور اہلِ کلیسا کے خلاف ایک زبردست شورش پھیل گئی اور ارسطو کے فلسفہ کو لوگ لچر سمجھنے لگے۔ جبکہ انسان کو زمانہ نے یہ بتا دیا کہ انسان کو جس خصوصیت نے اشرف المخلوقات بنایا ہے وہ اُس کی عقل ہے۔ جبکہ انسان اپنے اندر آزادخیالی کے لئے ایک جذبہ محسوس کرنے لگا، اور رسوم و روایات سے عاجز ہو کر بغاوت پر آمادہ ہو گیا۔ پھر کتنے پردے فاش کیے گئے، کتنے بُت توڑے گئے کتنے حامیانِ صداقت دار پر کھینچے گئے، کتنے پرستارانِ حق کو زہر کے پیالے پینے پڑے۔ جانبازوں کی فہرست میں گلیلیو ہاروی (Harvey) جس نے دورانِ خون کا نظریہ دریافت کیا۔ وانینی (Vanini) اور برونو (Bruno) کے نام یادگار رہیں گے۔

لیکن حقیقتاً فلسفۂ جدید کی ابتدا سترہویں صدی سے ہوتی ہے جس کو فلسفہ کے لحاظ سے دورِ جدید کی سب سے بڑی صدی کہنا بے جا نہ ہوگا۔ فلسفۂ جدید کا مورثِ اعلیٰ رینے دیکارت (René Descartes) (سنہ ۱۵۹۶ء تا سنہ ۱۶۵۰ء) ہے۔ اس چھوٹے سے رسالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ کسی کے فلسفہ سے مفصل و تنقیدی بحث کی جائے۔ البتہ اتنا ضروری سمجھتا ہوں کہ شوپنہار سے پہلے تاریخ فلسفہ پر ایک اجمالی نظر ڈال لی جائے، اور ممتاز و سربرآوردہ حکماء کے خیالات مختصراً بیان کر دئے جائیں۔

دیکارت نے اپنے تمام فلسفہ کی عمارت "طریقِ استشہادیت" (Method of Evidence) پر رکھی ہے۔ وہ کسی بات کو صرف اس وجہ سے صحیح ماننے کے لئے تیار نہیں ہوتا کہ بڑے بڑے ممتاز اور مسلم الثبوت اُستادوں نے اُس کو صحیح مانا ہے۔ وہ ہر بات پر دلیل طلب کرتا، اور جب تک اُس بات کو ماننے کے لئے اُس کے پاس کافی دلیل نہیں ہوتی وہ اُس کو کبھی نہیں مانتا،

نتیجہ یہ ہوا کہ دیکارٹ کو ہر چیز کا وجود مشتبہ نظر آنے لگا۔ ممکن ہے یہ دُنیا ہمارے حواس کا دھوکا ہو۔ ممکن ہے دراصل خدا کا کوئی وجود نہ ہو۔ لیکن دیکارٹ کو آخر کار ایک چیز ایسی ملی جس کے وجود کو ماننا پڑتا ہے اور وہ ہمارا اپنا وجود ہے۔ شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں۔ سوچنے کے لئے سوچنے والے کا ہونا لازمی ہے۔ "ہم سوچتے ہیں اس لئے ہمارا وجود قطعی ہے" اس طرح دیکارٹ نے شعور انسانی کا وجود تسلیم کر لیا۔

ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہمارا شعور محدود ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ کہیں لامحدود شعور بھی ہوگا ورنہ یہ محدود کا تصور کہاں سے آیا؟۔ اس کے علاوہ شعور محدود کی علت فعلی کیا ہے؟ ضرور کوئی نہ کوئی ایسی قوت ہے جس نے ہم سب کو بنایا ہے۔ اُسی قوت کا نام خدا ہے۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کے وجود کو بھی مانے بغیر کام نہیں چلتا۔

دیکارٹ خدا کو چونکہ کوئی شیطانی قوت نہیں مانتا اس لئے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کبھی وہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔

یہ مادّی دُنیا ایک حقیقی وجود رکھتی ہے۔ اگر ہم کو کسی شریر قوت نے بنایا ہوتا تو ممکن تھا وہ ہم کو دھوکا دیتی۔ یہاں یہ واضح رہنا چاہیے کہ **دیکارت** خدا کے شریر قوت نہ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں پیش کرتا۔ اس طرح **دیکارت** یقینیات اولیہ تک پہنچا۔ مادّہ اور روح دونوں یکساں وجود رکھتے ہیں۔ مادّہ ممتد اور غیر ذی شعور ہے، اور روح غیر ممتد اور ذی شعور۔ آخر ان دو متضاد چیزوں میں تعلق کیسے قائم ہے؟ انسان کو مادّی دُنیا کا ادراک کیوں کر ہوتا ہے؟ اور اُس کے علم کا راز کیا ہے؟ — **دیکارت** اس اہم سوال کا جواب دینے سے پہلو بچا گیا ہے۔

دیکارت "جبریت" کا قائل نہیں ہے۔ انسان کو اپنے ارادہ پر اختیار حاصل ہے۔ **دیکارت** "تصورات وہبی" (Innate Ideas) کا ماننے والا تھا۔ نفسِ انسانی کے بعض تصورات ایسے ہیں جو نہ تخیل سے پیدا ہوتے ہیں اور نہ خارجی دُنیا سے آتے ہیں بلکہ نفس کے وہ ازلی لوازم ہیں جن کی بدولت اُس میں سوچنے کی قابلیت آئی، اور بغیر جن کے نفس

ایک عضو معطل ہو کر رہ جائے۔ مثلاً ہم کسی ایسی چیز کا تصوّر نہیں کر سکتے جو زمان و مکان کے حدود سے باہر ہو۔ یا جس کی کوئی علّت نہ ہو۔ لہٰذا زمان و مکان اور تعلیل وہبی تصوّرات ہیں۔ اسی طرح ہم کسی ایسے انسان کا تصور نہیں کر سکتے جو مجبور محض ہو، اور اپنے ارادہ پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ لہٰذا خود اختیاری کا تصور بھی وہبی ہے۔

ڈیکارٹ کی "ثنویت" (Dualism) سُست بُنیاد تھی۔ مادّہ اور روح کا تعلق بلا کسی توسط کے سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ بعد کے **کارٹیسیوں** (Cartesians) یعنی "**پیروانِ ڈیکارٹ**" نے اس کمزوری کو رفع کرنے کی کوشش کی اور **میلی برلنشے** (Malebranche) اور گیولنکز (Geulinx) نے یہ بتایا کہ مادّہ اور روح خدا کے توسط سے ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں۔ لیکن اسپینوزا (Spinoza) (سنہ ۱۶۳۲ء تا سنہ ۱۶۷۷ء) جو ہالینڈ کا رہنے والا تھا، اور دوربین کے شیشے صاف کرتا تھا، ایک قدم اور

آگے بڑھ گیا، اُس نے "کارتیسی ثنویت" کو وحدانیت میں تحلیل کر دینے کے لئے بہت زور لگایا۔ لیکن وہ بھی ایک قسم کی "متوازیت" (Parallelism) ہو کر رہ گئی۔ روح یا مادّہ کا کوئی ذاتی وجود نہیں ہے۔ یہ دونوں صرف لازمی صفات ہیں ایک ذات کے جس کو عُرفِ عام میں خدا کہتے ہیں۔ خدا میں شعور اور امتداد دونوں موجود ہیں۔ روح اور مادّہ دو مختلف مظاہر ہیں ایک وجودِ مطلق کے۔ انسان کی روح بھی محض ایک جلوہ ہے اُسی جوہرِ اولیٰ کا۔ پھر ظاہر ہے کہ انسان کا ارادہ کوئی اختیار نہیں رکھتا، اور مخلوقات کی طرح انسان بھی مجبورِ مطلق ہے کیونکہ خدا کی ذات سے جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ ایک خاص قانون اور ایک خاص ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے۔ کائنات کا ذرّہ ذرّہ مجبور ہے کہ وہ ایک متعین طریقہ سے ہٹنے نہ پائے چنانچہ انسان کا نفس بھی مجبور ہے کہ ایک خاص وقت میں ایک خاص ہی ارادہ کرے۔ اور یہ خاص وقت ایک لازمی نتیجہ ہوتا گزشتہ اسباب اور اوقات کا۔ یعنی اسپنوزا کائنات کو علت و معلول کا ایک

لامتناہی سلسلہ مانتا ہے۔ لیکن اگر ہم مجبور محض ہیں تو پھر ہم پر کوئی اخلاقی فرض نہیں ہوسکتا۔ گناہ و ثواب کے ہم ذمہ دار نہیں قرار دئے جاسکتے۔ اسپنوزا اس کو بھی نہیں تسلیم کرتا۔ ”خیر“ نام ہے اپنے کو مجبور سمجھ لینے کا۔ جتنا ہی زیادہ ہم اپنی مجبوری کا دل میں اعتراف کریں گے اتنا ہی زیادہ ہمارا نفس پاک اور ہمارا اخلاق درست رہے گا۔ اسپنوزا کی طبّاعی کا یہاں پتہ چلتا ہے۔ انسان کو مجبور مان کر اپنا ایک جداگانہ نظام اخلاقیات پیش کرنا معمولی دماغ کا کام نہیں تھا۔

”کارتیسی حکما“ میں اسپنوزا کے بعد **لاک** (Locke) کی دھوم ہوئی۔ لاک نے بھی ”یقینیات اولیہ“ تک پہنچنے کے لئے دیکارت کے دلائل سے کام لیا۔ ہم ساری کائنات کے وجود سے انکار کردیں لیکن اپنا وجود ماننا پڑتا ہے۔ اور جب اپنا وجود بھی تسلیم کرلیا تو خدا کا وجود بھی قطعی ہے۔ اب رہ گیا ”مادہ کا وجود“۔ سو جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ذہن میں باہر سے ارتسامات پیدا ہوتے رہتے ہیں تو ہم یہ ماننے کے لئے مجبور ہو جاتے ہیں

کہ خارج میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جو ان ارتسامات کا سبب ہے۔ یہ سبب جوہر مادی ہے۔

لاک نے "تجربیت" (Empiricism) کو انتہا تک پہنچا دیا تھا۔ اُس کے خیال میں علم انسانی کی تمام تر بنیاد تجربات پر ہے۔ وہ "تصورات وہبی" کا قائل نہیں ہے جتنے اصول و کلیات ہیں وہ سب تجربہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ انسان کا ذہن تجربہ اور مشاہدہ سے پہلے اندھیرے کمرے یا سفید سادہ کاغذ کی طرح ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کے نقوش یا تصورات اس میں نہیں ہوتے۔ علم انسانی کے صرف دو ذرائع ہیں۔ ایک تو ارتسامات جو خارج سے پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے تصورات جو نتیجہ ہوتے ہیں اپنے افعال ذہنی کا۔ لاک اُن ارتسامات کو بھی تصورات ہی کہتا ہے جو باہر سے ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔

جو تصورات خارج سے پیدا ہوتے ہیں وہ مفرد ہوتے ہیں۔ ہمارا ذہن اُن میں تصرف کرتا ہے اور اپنی خواہش کے

مطابق اُن کو ترتیب دے کر مرکب تصورات بناتا ہے لیکن ان
دو قسم کے تصورات کے علاوہ ایک قسم کے تصورات اور ہوتے
ہیں جو محض انسان کے حصہ میں آئے ہیں۔ یہ "تصورات مجردہ"
(Abstract Ideas) ہیں۔ انسان کے ذہن میں
جزئی تصورات کے علاوہ کلّی تصورات بھی ہوتے ہیں۔ زید،
عمرو، بکر افراد ہیں اور ان کے تصورات جزئی تصورات ہیں۔
کلی تصورات نوع مثلاً "انسان" یا جنس مثلاً حیوان کے ہوتے
ہیں۔ یہ تصورات مجرد ہوتے ہیں یعنی ان کی کوئی مادی شبیہ
ذہن میں نہیں ہوتی۔ اگر یہ تصورات مجردہ نہ ہوتے تو علم کا وجود
ناممکن ہوتا، کیونکہ سارے علم کا تعلق کلیات سے ہوتا ہے۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ لاک کے خیال میں تمام موجودات
کی ابتدا دو جوہروں سے ہوئی ہے ایک تو جوہر مادی، دوسرا
جوہر نفسی۔ اب لاک ہم کو یہ بتاتا ہے کہ کائنات میں دو قسم
کے صفات یا عوارض ہیں۔ ایک تو "عوارض اولیہ"
(Primary qualities) دوسرے "عوارض ثانویہ"

(Secondary qualities) "عوارض اولیہ" مثلاً صلابت یا سختی، امتداد یا پھیلاو، صورت، حرکت اور تعدد مادہ میں بجنسہ موجود ہیں۔ یعنی وہ مادی چیزوں کی خصوصیات لازم ہیں۔ مگر "عوارض ثانویہ" مثلاً آواز، رنگ، ذائقہ وغیرہ ہمارے ذہن کے تصرفات ہیں، اور صرف "عوارض اولیہ" کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔

اخلاقیات میں لاک "لذتیوں" (Hedonists) کا پیرو ہے۔ یعنے اُس کا یہ خیال ہے کہ حیات انسانی کا نصب العین انبساط حاصل کرنا اور انقباض سے گریز کرنا ہے۔ ہم سے جو حرکت سرزد ہوتی ہے وہ کسی انقباضی کیفیت کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ انسان کا ارادہ آزاد نہیں ہو سکتا۔ ارادہ نام ہے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی خواہش کا۔ اور یہ خواہش منحصر ہے کسی انقباضی کیفیت پر جس کو نہ ہم خود پیدا کر سکتے اور نہ اس کے خلاف جد وجہد کر سکتے ہیں۔

سیاسیات میں لاک، ہابس (Hobbes) کا مخالف ہے۔ ہابس "مطلقیت" (Absolutism) کا حامی اور لاک مساوات اور انفرادی حریت کا علم بردار تھا۔ لاک بادشاہوں کے خداداد حقوق کو نہیں مانتا تھا۔ اُس کی رائے میں ہیئت اجتماعی اور نظام حکومت کا مقصد افراد پر بے جا جبر و تشدد کرنا نہیں بلکہ اُن کے قدرتی حقوق کی حمایت کرنا ہے۔ مذہبی سیاسیات میں بھی لاک آزادخیال رہا۔ وہ اس بات کو ضروری سمجھتا تھا کہ حکومت اور کلیسا کو علیحدہ کر دیا جائے۔ لاک کا اثر حکماے فرانس اور بالخصوص والٹیر پر بہت پڑا اور اس کا خاص سبب اُس کا "نظریۂ سیاسیات" تھا۔

لاک کا حریف بشپ "بارکلے" (BeeKeley) (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء) ہے۔ اس نے لاک کی مادیت اور احساسیت کا قلع قمع کر کے تصوریت اور روحانیت کا جھنڈا بلند کیا۔ سب سے پہلے اس نے "تصورات مجردہ" کی

ہمارے ذہن میں جتنے تصورات ہیں وہ سب جزئی ہیں، البتہ ضرورت کے وقت ہم کسی جزئی تصور کو کلی تصور کا قائم مقام بنا لیتے ہیں۔ مثلاً جس وقت ایک ماہر ریاضیات مثلث کے متعلق کوئی دعویٰ ثابت کرنا چاہتا ہے تو اس کے ذہن میں کسی خاص مثلث کا تصور ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس مثلث کے خصوصیات انفرادی سے قطع نظر کر لیتا ہے، اور اس کو تمام مثلثوں کا قائم مقام سمجھتا ہے۔

لاک کے فلسفہ کی بنیاد بڑی حد تک انھیں تصورات مجردہ پر تھی، ان کی تردید کر چکنے کے بعد بارکلے کے لئے مادہ کا ابطال آسان کام تھا۔

لاک یہاں تک تسلیم کر چکا تھا کہ علم انسانی کے صرف دو ذرائع ہیں۔ ارتسامات، اور تصورات۔ بارکلے کہتا ہے کہ "یہ ارتسامات اور تصورات تو ذہن میں ہوتے ہیں، ہم کیوں مانیں کہ مادہ جیسی چیز بھی کوئی ہے جو خارجی وجود رکھتی ہے؟" اس کا جواب لاک نے یہ دیا تھا کہ ہمارے ارتسامات کا کوئی

نہ کوئی محرک ہے" بارکلے کہتا ہے "کیا وجہ ہم روح یا نفس کو
اُن کا محرک نہ سمجھیں؟ آخر ہم اپنے تخیلات کو تو اپنے نفس ہی
کی پیداوار مانتے ہیں" بارکلے کے خیال میں ساری کائنات
کی اصل روح ہے۔ کوئی چیز موجود فی الخارج نہیں ہے۔ جب ہم
کہتے ہیں کہ فلاں چیز موجود ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہوتے
ہیں کہ ہمارے نفس یا کسی کے نفس کو اس کا تعقل یا احساس ہو رہا
ہے۔ کسی جوہر مادی کا وجود اِس سے ثابت نہیں ہوتا۔

لیکن چیزوں کا وجود اگر محض ذہنی ہے تو کیا عالم میں کثرت اور
تعدد ہے؟ یعنی فرض کرو کہ ایک ہی چیز کا احساس دس نفوس
کو ہو رہا ہے تو بارکلے نے اب تک جو کچھ کہا اُس سے یہ نتیجہ
نکلتا ہے کہ وہ چیز دراصل ایک نہیں ہے بلکہ ایک ہی قسم کی
دس چیزیں ہیں۔ یا اگر ایک ہی نفس ایک چیز کو دس بار محسوس
کرے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز اس نفس کے لئے دس
بار پیدا ہوئی۔ بارکلے اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ نفوس دو
قسم کے ہیں۔ ایک تو محدود جس میں ملائکہ، انسان، اور حیوانات

شامل ہیں۔ دوسرا لامحدود جس کو "نفس کل" کہنا چاہیئے۔ اور جو عوام میں خدا کے نام سے مشہور ہے۔ محدود نفوس اِس "نفس کل" کے پرتو ہیں۔ کوئی چیز بار بار نہیں پیدا ہوتی بلکہ "نفس کل" میں ہمیشہ سے موجود ہے۔ وہ اپنی مرضی کے مطابق ہر تصور کو انفرادی نفوس میں ڈال دیتا ہے۔

بارکلے کے یہاں ہر چیز کا سبب خدا ہے، اور یہ خدا رحیم و کریم ہے۔ وہ خیر محض ہے۔ جس چیز کو انسان شر سمجھتا ہے وہ در اصل شر نہیں ہے بلکہ صرف خدائی مصلحت ہے جس کی بنیاد خیر پر ہے۔

کہتے ہیں "ہر فرعون کے لئے ایک موسیٰ بھیجا جاتا ہے"۔ بارکلے نے اپنی روحانیت میں اسی افراط اور ہٹ دھرمی سے کام لیا تھا جس کا وہ مادئین کو ملزم قرار دیتا تھا۔ اس کے وہاں بھی وہی مغالطے ہیں جو لاک کے وہاں ہیں۔ ان کو دور کرنے کے لئے اسکاٹ لینڈ کا مشہور متشکک ہیوم (Hume) (سنہ ۱۷۱۱ء تا سنہ ۱۷۷۶ء) آیا۔ اس کے فلسفہ کو مختلف لحاظ سے مختلف

نام دئے گئے ہیں (۱) "تجربیت" - "کیونکہ ہیوم بھی اپنے پیش روؤں کی طرح علم انسانی کا تنہا ذریعہ تجربہ قرار دیتا ہے۔ (۲) "اثباتیت" (Positivism) ہمارا علم مظاہر و حوادث کی دنیا تک محدود ہے۔ (۳) "لاادریت" (Agnosticism) ذوات واعیان کا نہ ہم کو کوئی علم ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ہم کو مطلق نہیں معلوم کہ جوہر مادی کیا ہے؟ یا ہے بھی کوئی چیز یا نہیں؟۔ ہم نہیں بتا سکتے کہ علت کیا ہے اور معلول کیا ہے۔ نہ ہم نفس کے متعلق کچھ جانتے نہ ماسوائے نفس کے متعلق۔ (۴) "ناسوتیت" (Humanism) جس چیز سے ہم کو براہ راست تعلق ہے اور جس کا ہم مطالعہ کر سکتے ہیں وہ انسانی دنیا ہے جو مشتمل ہے آنی و فانی تجربات پر۔

ہیوم کو فلسفی کہنے کے بجائے نقاد فلسفہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اس کا کوئی اپنا نظام فلسفہ نہیں ہے۔ اس کا مسلک صرف یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں کوئی قطعی حکم نہ لگاؤ۔ کیونکہ حقیقت کا علم نہ کسی کو ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ہم نہ کسی چیز

کی حقیقت کو مان سکتے ہیں اور نہ اُس سے انکار کر سکتے ہیں۔

ہیوم نے یہاں تک بارکلے سے اتفاق کیا کہ مادّہ کا کوئی وجود نہیں ہے اور اگر ہے تو اس کا علم ہم کو نہیں۔ لیکن جو دلائل بارکلے نے مادّہ کے ابطال کے لئے پیش کئے ہیں وہی دلائل اُس کی روحانیت کے خلاف پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اپنے نفس کے وجود کا یقین ہے۔ یہ کیوں؟ نفس کا وجود بھی اُتنا ہی بے اعتبار ہے جتنا کہ مادّہ کا۔ پھر آخر وہ کیا شئے ہے جس کو "انا" یا "نفس" کہا جاتا ہے؟ - کچھ نہیں بجز اُن مدرکات ومحسوسات کے ایک لامتناہی سلسلہ کے جو یکے بعد دیگرے آتے جاتے رہتے ہیں لیکن ہم کو کسی ایسے جوہر کا مطلق کوئی علم نہیں ہوتا جو ان تمام مدرکات ومحسوسات میں ایک ہو۔ دوسرے الفاظ میں ہم بحیثیت افراد کے کسی مسلسل اور قائم ودائم نفس کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔

علیت یا علت ومعلول کے تعلق کے بارے میں بھی ہیوم کے خیالات بالکل اچھوتے ہیں۔ اگر تعلیل کے معنی دو واقعات کے

درمیان کسی لازمی ربط کے ہیں تو اس کا نہ ہم کو کوئی علم ہے اور نہ اس کی کوئی اصلیت ہے۔ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ ایک واقعہ پہلے ہوتا ہے اور دوسرا اُس کے بعد۔ اور جب ایسا بار بار ہوتا ہے تو ہم یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ دونوں واقعات کے درمیان کوئی ابدی رشتہ ہے اور ہمیشہ ایسا ہی ہوتا رہے گا۔ حالانکہ ہمارا تجربہ محدود ہوتا ہے صرف ماضی اور حال تک۔ مستقبل کے متعلق قطعی حکم لگا دینے کی کوئی معقول وجہ ہمارے پاس نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ آگ ہمیشہ لوگوں کو جلاتی رہی ہے۔ اور ابھی جب ہم نے آگ میں ہاتھ ڈالا تھا تو جل گئے تھے۔ لیکن آخر ہمارے پاس اس کا کیا ثبوت ہے کہ جب ہم پھر آگ میں ہاتھ ڈالیں گے تو جل جائیں گے ہیوم استقرار کو کوئی معقول طریق استدلال نہیں مانتا۔ ہمارے سارے کلیات محض قیاسی اعتباری ہوتے ہیں۔

اسی طرح ہیوم خدا کے وجود سے بھی انکار کرتا ہے۔ ہیوم کے وہاں شک اور انکار میں کوئی خاص فرق نہیں [illegible]

جب ہم کو خود اپنے نفس کا حال نہیں معلوم تو ہم خدا کے بارے میں کیا جان سکتے ہیں؟ اور اگر خدا کے وجود کو مان بھی لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت کہ وہ خدا اپنے بندوں کا خیر خواہ بھی ہے؟۔ دُنیا میں جتنی بُرائیاں ہیں وہ تو ہم کو یہ ماننے پر مجبور کرتی ہیں کہ خدا اپنے بندوں کے حق میں اگر بد اندیش نہیں تو نا عاقبت اندیش ضرور ہے۔

اخلاقیات میں ہیوم لاک کا پیرو ہے۔ وہ بھی کہتا ہے کہ ہمارے افعال کے محرک جذبات ہوتے ہیں نہ کہ عقل۔ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ ایک طرف تو اپنی ذاتی بہبود کے لئے کرتا ہے اور دوسری طرف چونکہ پشتہا پشت سے رسم و رواج اور فطری جذبۂ ہمدردی کی وجہ سے اُس کے اندر خلق دوستی اور اجتماعی معاشرت کا مادّہ پیدا ہو گیا ہے۔ اس لئے اب وہ دوسروں کے حقوق اور فرائض کی اہمیت محسوس کرنے لگا ہے۔ ہیوم اور لاک میں فرق یہ ہے کہ ہیوم ہمارے "حسِ اخلاق" (MORAL SENSE) کا نصب العین صرف ذاتی فلاح قرار نہیں دیتا۔

تشکیک یا انکار کبھی فلسفیانہ غور و تامل کی آخری منزل نہیں ہو سکتی۔ انسان کے سکون نفس کے لئے ضروری ہے کہ وہ "نہیں" اور "خدا جانے" کی دم گھٹا دینے والی فضا سے جلد سے جلد نکل کر کسی قطعی "ہاں" پر پہنچ جائے۔ ہیوم کی "لا ادریت" نے انسان کو ایک تاریک خلا میں چھوڑ دیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد "ردعمل" شروع ہو گیا اور حکمائے یورپ ہیوم کے فلسفہ کا جواب سوچنے لگے۔ یہ بیداری سب سے پہلے اسکاٹ لینڈ ہی میں شروع ہوئی جس کا خاص نمائندہ ریڈ ہے۔ ریڈ کا فلسفہ "عقل عامہ" کا فلسفہ کہلاتا ہے جو ہیوم کی تشکیک اور بارکلے کی تصوریت دونوں کا مخالف ہے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ مادہ کا وجود خارجی ہے۔ لہٰذا ہم کو ماننا چاہئے کہ مادہ کا وجود خارجی ہے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ روح کا وجود ہے۔ لہٰذا ہم کو اس کا وجود ماننا چاہئے۔ عقل عامہ ہم کو یہ بتاتی ہے کہ ہر معلول کی ایک علت اور ہر علت کا ایک معلول ہوتا ہے لہٰذا تعلیل کی حقیقت سے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ عقل عامہ

ہم کو بتاتی ہے کہ "خدا ہے اور رحیم و کریم ہے"۔ لہذا خدا ہے اور رحیم و کریم ہے۔ ریڈ کی تعلیم یہ ہے کہ فلسفہ کبھی بنی نوع انسان کی عقل عامہ سے انحراف نہیں کرسکتا۔

اٹھارہویں صدی عیسوی سے پہلے فلسفہ کا زور شور فرانس اور برطانیہ تک محدود تھا۔ اسپنوزا کے علاوہ جتنے بڑے بڑے صاحب فکر ہوئے وہ یا تو برطانوی تھے یا فرانسیسی لیکن اٹھارہویں صدی سے جرمنی میں فلسفہ کا چرچا ہونے لگا۔ اور رفتہ رفتہ حکمائے جرمنی فلسفہ میں سب سے سبقت لے گئے۔ جرمنی کا سب سے پہلا صاحب دماغ جس نے اپنے ملک کا نام روشن کیا لائبنز (LEIBNIZ) (سنہ ۱۶۴۶ء تا سنہ ۱۷۱۶ء) تھا۔ لائبنز ایک جامع العلوم شخص تھا۔ وہ ریاضیات، فلسفہ تواریخ اور دینیات پر یکساں عبور رکھتا تھا، اور اپنے وقت کا سب سے بڑا مدبر اور ماہر سیاسیات گنا جاتا تھا۔ یہاں ہم کو محض اس کے فلسفہ سے بحث ہے۔

لائبنز نے طبعیات اور مابعد الطبعیات کے مسلمات پر

از سرِ نو تنقیدی نظر ڈالی اور بیشتر مسلمات کو اُس نے غلط پایا۔ **دیکارت** نے بتایا تھا کہ حرکت کی مقدار ہمیشہ مستقل ہوتی ہے۔ لیکن حرکت کرنے والے اجسام رُک بھی جاتے ہیں" اور رُکے ہوئے اجسام حرکت بھی کرنے لگتے ہیں"۔ اس سے تو قانون تسلسل کی تردید ہو جاتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ قدرت اکثر جست لگاتی رہتی ہے۔ اس سے لائبنز نے یہ نتیجہ نکالا کہ حرکت کے رُک جانے کے بعد بھی حرکت کی قابلیت باقی رہ جاتی ہے ورنہ جب ایک جسم حرکت کرتے کرتے رُک جاتا ہے تو پھر وہ دوبارہ کیسے حرکت کر سکتا ہے۔ اسی قوت کامنہ کی مقدار مستقل ہوتی ہے نہ کہ حرکت کی۔

کائنات کا دارومدار نہ تو امتداد پر ہے نہ شعور پر، بلکہ اسی حرکت کرنے کی قوت پر۔ یہ قوت جس کو لائبنز "فردیہ" (Monad) کہتا ہے کائنات کے ذرّہ ذرّہ میں ہے اور اسی کی بدولت ہستی کا یہ سارا ہنگامہ برپا ہے۔ یہی حرکت کا راز ہے۔ جو چیز حرکت نہیں کرتی یا حرکت کرنے کی تاب نہیں

رکھتی اس کا کوئی وجود نہیں۔ وہ محض دھوکا ہے۔

لائبنز کے خیال کے مطابق دُنیا کی ہر چیز میں روح ہے اور وہ اپنی ایک ذاتی فردیت رکھتی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ فردیات میں مراتب قائم ہیں۔ معدنیات میں جو فردیات ہیں وہ ادنیٰ درجے کے ہیں اور ان میں حرکت کرنے یا سوچنے کی قابلیت قریب قریب سوتی ہوتی ہے۔ لیکن ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد یہی فردیات حیوانات اعلیٰ اور انسان میں ذی شعور ہو جاتے ہیں۔ لائبنز نے "فردیۃ اعلیٰ" خدا کو مانا ہے۔

لائبنز کا مسلک "رجائیت" (Optimism) ہے۔ دُنیا میں جو کچھ ہوا وہ بہتر ہوا اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ بہتر ہو رہا ہے۔ خدا جتنی دُنیائیں اور جتنی زندگیاں پیدا کر سکتا تھا اُن میں جس دُنیا اور جس زندگی کو اُس نے پیدا کر دیا وہ سب سے بہتر ہے۔ یہ سچ ہے کہ دُنیا میں بہت سی خامیاں اور بُرائیاں ہیں لیکن ایسا ہونا لازمی تھا، کیونکہ یہ دُنیا ناقص ہے اور اس کا

ناقص نہ ہونا ناممکن تھا۔ کامل اور مکمل ذات صرف خدا کی ہے خدا کسی چیز کو مکمل نہیں بنا سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خدا اپنے سے کوئی برتر ہستی یا اپنا ہمسر پیدا کرتا اور یہ محالات سے تھا جن پر خدا قادر نہیں۔ خدا کو قادر مطلق کہا گیا ہے لیکن وہ اپنی مطلقیت سے مجبور ہے۔ وہ کسی چیز کو اپنی طرح مطلق نہیں بنا سکتا۔ اس لئے کائنات میں خامیوں کا ہونا لازمی تھا۔ انھیں خامیوں کو "شر" سمجھا جاتا ہے۔ مگر حقیقتاً خدا کے لئے یہ ناممکن تھا کہ وہ راحت کے ساتھ مصیبت اور ثواب کے ساتھ گناہ کو نہ پیدا کرتا۔

ہیوم کی "لاادریت" نے انسان کی خارجی اور باطنی دونوں دنیاؤں کو یکساں بیگانۂ اصلیت بنا دیا تھا جیسا کہ بتایا جا چکا ہے۔ ہیوم کی مخالفت عام طور پر پھیل گئی تھی لیکن ہیوم نے جس معقول اور مدلل تنقید سے کام لیا تھا اُس کا جواب دینا آسان کام نہیں تھا۔ ہیوم کے فلسفہ کی اصلاح و تکمیل کے لئے کانٹ جیسے دقیق النظر نقاد کی ضرورت تھی

کانٹ (سنہ ۱۷۲۴ء تا سنہ ۱۸۰۴ء) جرمنی (پروشیا) کے شہر کانگزبرگ میں پیدا ہوا اور وہیں تمام عمر یونیورسٹی میں منطق، ریاضیات، اخلاقیات وغیرہ کی تعلیم دیتا رہا۔ کانٹ کے فلسفہ کی ابتدا اس تعلیم سے ہوتی ہے کہ کسی بات کے ماننے نہ ماننے سے پہلے اُس کو عقل کے ترازو پر اچھی طرح تول لینا چاہیئے۔ اور کسی چیز کے علم کا دعویٰ کرنے سے پہلے اُن مقدمات کی تحقیق و تنقید کر لینا چاہیئے جن پر ہم اپنے علم کی بنیاد رکھتے ہیں۔

کانٹ نے سب سے پہلے اس سوال کو اُٹھایا کہ علم انسانی کی قدر و ماہیت کیا ہے؟۔ علم کسی ایک تصور مثلاً زمین، زمان، حرارت وغیرہ کا نام نہیں ہو سکتا جب تک دو تصورات باہم مل کر ایک تصدیق (Judgement) یا قضیہ (Proposition) کی صورت نہ اختیار کریں اُس وقت تک علم ممکن نہیں۔ لیکن ہر تصدیق یا قضیہ علم نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ "گنجا آدمی ہوتا ہے" تو یہ علم نہیں ہوا کیونکہ

اس سے ہمارے معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ اسی لئے **کانٹ** نے تصدیقات کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) تصدیق تحلیلی (۲) تصدیق ترکیبی۔ تصدیق تحلیلی میں ایک ہی تصور کی تحلیل کی جاتی ہے۔ یعنی ایک تصور کو وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ کوئی نئی بات نہیں کہی جاتی۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ "انسان دو ٹانگوں کا جانور ہے" تو یہ تحلیلی قضیہ ہوا۔ برخلاف اس کے اگر یہ کہا جائے "فلاں چیز متحرک ہے" تو یہ ایک ترکیبی قضیہ ہوا۔ کیونکہ یہاں محمول موضوع کی وضاحت نہیں کرتا بلکہ اس میں اضافہ کرتا ہے۔ تو کیا اس قسم کے ترکیبی قضیہ کو علم کہا جاسکتا ہے؟ نہیں! علم بننے کے لئے ترکیبی قضیہ کو وجوبی اور کلی ہونا چاہیئے مثلاً "حرارت اجسام میں انبساط پیدا کرتی ہے۔" یا "کسی مثلث کے تینوں زاوئے دو زاویۂ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں۔" اب **کانٹ** آگے چلتا ہے اور اس کی تحقیق شروع کرتا ہے کہ اس قسم کے ترکیبی تصدیقات یا قضایا بنتے کیسے ہیں؟۔

کانٹ کا جواب یہ ہے کہ حواس تصدیق کے لئے خارج سے مواد فراہم کرتے ہیں اور ہمارا نفس ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتا ہے۔ کانٹ مادہ اور نفس دونوں کے حقیقی وجود کو مانتا ہے۔ نفس سے باہر "شے بالذات" کا وجود ہے جس کا علم ہم کو بنفسہ نہیں ہوتا۔ نفس کے تین حصے ہیں۔ (۱) حسیت (Sensibility) (۲) فہم (Understanding) (۳) عقل (Reason) ان میں سے تینوں اپنے اپنے خاص سانچے رکھتے ہیں جن کو کانٹ ہیئات یا صُوَر (FORMS) کہتا ہے۔ حسیت کی ہیئتیں زمان و مکان ہیں۔ جب ہم باہر سے اشیاء کے نقوش قبول کرتے تو ان کو پہلے انھیں سانچوں یا ہیئتوں میں ڈھال لیتے ہیں یعنے زمان و مکان سے بے نیاز رہ کر ہم کو کسی چیز کا احساس نہیں ہوتا۔ اسی طرح فہم کی ہیئتیں مقدار، کیفیت اور علیت ہیں۔ ہم کو جس چیز کا درک ہوتا ہے اُس میں کچھ نہ کچھ مقدار ہوتی ہے۔ اور ان میں کوئی نہ کوئی کیفیت ہوتی ہے۔ اور پھر

ہم دنیا کا درک علت و معلول کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ عقل اور آگے بڑھتی ہے اور حسیت و فہم سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے اُن میں تنظیم و تعمیم پیدا کرتی ہے۔ حسیت اور فہم سے جو تصدیقات ملتے ہیں وہ جزئی ہوتے ہیں۔ عقل اُن کو اُصول و کلیات بنا دیتی ہے۔ حسیت اور فہم کا دائرہ حال تک محدود ہوتا ہے۔ عقل مستقبل میں مداخلت کرتی ہے۔ عقل علت العلل اور غایت الغایات کا بھی پتہ لگاتی ہے۔

کانٹ نے عقل کی دو قسمیں مانی ہیں جس عقل کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں وہ عقل نظری ہے جس کا کام یہ ہے کہ جزئیات سے کلیات کا استنباط کر کے ہمارے علم میں اضافہ کرے لیکن اس عقل کے علاوہ ہمارے اندر ایک اور عقل ہے جس کو عقل عملی یا ارادہ کہتے ہیں۔ اُس کا کام علم مُہیّا کرنا نہیں بلکہ ہمارے لئے معقول راہ عمل نکالنا ہے۔ اس کا کام یہ بتانا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہیئے اور کیا نہ کرنا چاہیئے۔ عقل عملی ہم کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیتی ہے۔ اور یہ حکم شرطی نہیں بلکہ قطعی

(Categorical) ہوتا ہے۔ تو کیا انسان آزاد نہیں ہے؟ **کانٹ** کہتا ہے کہ آزادی کے معنی یہ ہیں کہ "انسان کو جو کرنا چاہیئے اُس کو کرے کیونکہ وہ اُس کو کر سکتا ہے۔" یہی اُس کی ہستی کا قانون ہے۔ اور یہی اُس کی آزادی ہے۔ یہی عقل عملی ہماری ہدایت کرتی ہے اور ہماری نجات کا باعث ہوتی ہے۔ "عقل نظری ہم کو تناقضات اور استحالات میں پھنسا دیتی ہے تنقید عقل نظری کا لازمی نتیجہ تشکیک ہے۔ یہ عقل عملی ہے جو اس تشکیک کے بھنور سے نکال کر ہم کو راہ پر لگاتی ہے۔

ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ انسان کے اعمال حسنہ کا اجر اُس کو دُنیا میں نہیں ملتا بلکہ برخلاف اس کے اُس کو اپنی زندگی میں طرح طرح کی مصیبتوں میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ پھر اعمال حسنہ کا فائدہ کیا ہے؟ **کانٹ** اس سوال سے روح کو غیر فانی ماننے پر مجبور ہوا۔ روح جسم کے مٹ جانے کے بعد بھی باقی رہے گی تاکہ حیات بعد الممات میں اُس کو اپنے اعمال کی جزا یا سزا ملے۔ لیکن جزا دینے والا کون ہو گا؟ ظاہر ہے کہ ہم خود نہیں ہوں گے کیونکہ

اگر ہم خود اپنے کو جزا یا سزا دے سکتے تو اسی دنیا میں دے لیتے ہم کسی ایسی ہستی کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جو حکیم و بصیر ہونے کے علاوہ قادرِ مطلق ہو۔ یہ ہستی خدا کی ہستی ہے۔ اس طرح **کانٹ** نے اخلاقیاتی دلائل کے زور پر خدا کو واجب الوجود ثابت کیا ہے۔

کانٹ نے عقلِ نظری اور عقلِ عملی کے باہمی تعلقات کو غیر واضح چھوڑ دیا تھا۔ یا بہ الفاظ دیگر عقل اور ارادہ میں کس کو تفوق حاصل ہے؟ **کانٹ** نے اس سوال کا کوئی صاف اور مشرح جواب نہیں دیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ **کانٹ** کے پیروؤں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک نے تو "عقلی تصوریت" (Rational Idealism) کی تبلیغ شروع کی اور عقل اور خود شعوری کو ساری ہستی کی ماہیت بتایا۔ اس نظام فلسفہ کے ممتاز ترین حامی **فخطے** (Fichte) **شیلنگ** (SCHELLING) اور **ہیگل** (HEGEL) ہیں۔ **دوسرا گروہ** جس کا سب سے زبردست نمائندہ **شوپنہار** ہے "ارادیت" (VOLUNTARISM)

کی تعلیم دینے لگا۔ حقیقت اولیٰ ارادہ یا مشیت ہے نہ کہ عقل مشیت بہ نفسہ اندھی اور غیر ذی شعور ہے۔ عقل و شعور اس کے صرف مظاہر ہیں۔ "عقلی تصوریت" کا لازمی نتیجہ "رجائیت" (Optimism) ہے۔ بالکل اُسی طرح جس طرح کہ "ارادیت" کا لازمی نتیجہ "قنوطیت" (Pessimism) ہے۔ "عقلی تصوریت" کی تعلیم یہ ہے کہ جس چیز کا واقعی وجود ہے وہ خیر ہے برخلاف اُس کے "ارادیت" شر اور فساد کو واجب الوجود مانتی ہے۔ خیر کا وجود سلبی اور اضافی ہے۔

"عقلی تصوریت" کی ابتدا **فخطے** (سنہ ۱۷۶۲ء تا سنہ ۱۸۱۴ء) سے ہوتی ہے۔ فخطے پہلے ژینا میں اور پھر برلن میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اُس نے کانٹ کے فلسفہ میں جو سب سے بڑا تناقص پایا وہ یہ تھا کہ نفس اور شے بالذات یا مادہ کے درمیان کوئی لازمی ربط نہیں ثابت ہوتا تھا۔ نفس اور ماسوائے نفس میں وہ تعلقات کیونکر پیدا ہو گئے جن کی بدولت علم کا امکان ہوا؟ یہ سوال فخطے کے لئے لاینحل تھا۔ یہاں تک کہ اُس نے بارکلے

کی طرح مادہ کے وجود سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک تمام موجودات کا خارجی مبدا انسانی "انا" (Ego) ہے۔ مادہ اور صُوَر دونوں اسی "انا" کی پیدا کردہ چیزیں ہیں جس خارجی دُنیا کا ہم کو احساس ہوتا ہے وہ دراصل نام ہے اس حد کا جہاں "انا" کو رُکنا پڑتا ہے۔ اسی حد کو ہم خارج سمجھ کر مادہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کی اصلیت کچھ نہیں۔ لیکن انسانی انا سے باہر بھی کوئی چیز ہے؟ فخطے کہتا ہے۔ ہاں ایک محیط روح جس کو خدا کہتے ہیں اور جو حقیقتاً "ایک اخلاقی قانون" کا نام ہے۔ گویا کانٹ کی طرح فخطے کے نزدیک بھی وہ حقیقت اولیٰ جو واجب الوجود اور قائم بالذات ہے خیر محض ہے۔ شر کا وجود اعتباری ہے۔

شیلنگ

شیلنگ (۱۷۷۵ء تا ۱۸۵۴ء) بھی ژینا میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اُس نے فخطے کی رائے سے اختلاف کیا اور "انا" اور "غیر انا" دونوں کے وجود کو حقیقی اور لازمی تسلیم کیا۔ نفس اور مادہ دونوں شریک ازلی ہیں۔ نہ انا نے غیر انا کو

پیدا کیا نہ غیر انا نے انا کو۔ خارجی اور داخلی دونوں دنیاؤں کے لئے **شیلنگ** نے ایک نام رکھا ہے اور وہ "فطرت" ہے۔ فطرت کے نظام کے مقابلہ میں ایک اور نظام ہے جس کا نام خدا ہے۔ خدا لامحدود اور کامل ہے۔ خدا نام ہے ایک غیر متناہی مشیت کا۔ کائنات نام ہے خدا کے زوال و انحطاط کا۔ فطرت خدا کے تنزل کے سبب ظہور پذیر ہوئی۔ اس نظریہ سے "ہبوط آدمؑ" کے قصہ کی یاد تازہ ہوتی ہے جس کی قرآن و انجیل میں اس قدر دھوم ہے۔

ہیگل (۱۷۷۰ء تا ۱۸۳۱ء) ہیڈلبرگ اور برلن میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اور شیلنگ کا معاصر تھا۔ وہ دائمی تخلیق کا قائل تھا۔ فرانس کے موجودہ فلسفی **بیرگسان** (Bergson) کی طرح اس کا بھی خیال یہ ہے کہ کوئی چیز ہے نہیں بلکہ ہوتی رہتی ہے۔ ہر چیز اپنے سے مختلف چیز بنتی رہتی ہے۔ کائنات ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے۔ لیکن حرکت کے معنی صرف آگے بڑھنے کے نہیں ہیں۔ حرکت حرکت معکوس کا

بھی نام ہے۔ ایک ہی چیز کبھی مسبب ہوتی ہے اور کبھی سبب۔ اگر اس حدوث کو نہ تسلیم کیا جائے تو کائنات میں جتنے تناقضات ہیں اُن کی توجیہ نہیں ہوتی۔ تاریکی روشنی میں تبدیل ہوتی رہتی ہے اور روشنی تاریکی میں۔

ہیگل نے تمام موجودات کا مبداء ایک تصور مطلق کو مانا ہے لیکن یہ تصور مطلق کوئی ساکن چیز نہیں ہے بلکہ حرکت آمادہ ہے اور اس حرکت کا مقصد خود شعوری ہے۔ تصور مطلق اپنے آپ کو محسوس کرنا چاہتا ہے۔ اسی لئے وہ اتنی صورتیں پیدا کرتا چلا جاتا ہے لیکن اس ارتقاء کا مقصد انسان میں آکر حاصل ہوتا ہے۔ انسان میں تصور مطلق کو خود اپنا عرفان ہونے لگتا ہے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہیگل تصور مطلق کا کوئی خارجی یا ماورائی وجود نہیں مانتا۔ تصور مطلق اپنی پیدا کی ہوئی ہر چیز میں جاری وساری ہے۔

ہیگل کی سیاسیات تاریخ فلسفہ میں ایک خاص اہمیت

رکھتی ہے۔ دورِ بربریت میں انسان محض ایک مُرکب تھا مختلف میلانات طبعی کا۔ یعنی انسان فطرتاً خود غرض ہے لیکن تہذیب و تمدن نے اس کے اندر جماعت پرستی اور خلق دوستی پیدا کر دی ہے۔ اب اس کے میلانات تابع ہیں ہیئت اجتماعی کے۔ ارتقا کی یہ منزل ایک لازمی منزل تھی۔

ہیگل کے نزدیک جمہوریت حکومت کی تخئیلی صورت نہیں ہے۔ وہ شاہنشاہی یا قیصریت کا علم بردار ہے۔ جب تک حکومت کو ایک بادشاہ کی صورت میں مجسم اور محدود نہیں کیا جائے گا اُس وقت تک حکومت کی ایک تصور مجرد سے زیادہ وقعت نہ ہوگی اور نہ لوگ اُس کا کماحقہٗ احترام کر سکیں گے نہ اُس کے ساتھ موانست پیدا کر سکیں گے۔ البتہ حکومت کا یہ کام ہے کہ وہ عوام الناس کے ساتھ ہم آہنگی رکھے۔ اور اُن کی جسمانی، دماغی، روحانی، اقتصادی، اور معاشی فلاح و بہبود کی کوشش کرتی رہے۔

ہیگل نے جنگ کی تعلیم دی ہے۔ دُنیا میں یہ ہوتا رہا ہے

اور رہتا رہے گا کہ ایک قوم کو اخلاقی، تمدنی اور دیگر حیثیتوں سے دوسری قوموں پر فوقیت ہو۔ ایسی حالت میں ان قوموں میں زور آزمائی ہونا لازمی ہے اور فتح اُسی قوم کی ہوگی جو اپنے کو اُس کا اہل ثابت کرے گی۔ فتح گویا علامت ہے کسی قوم کی اخلاقی فوقیت کی۔

فنون لطیفہ اور مذہب کے متعلق بھی ہیگل کے خیالات خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ "نفس کل" یا تصور مطلق اپنے آپ کو جاننا پہچاننا چاہتا ہے۔ اس کے لئے صرف معاشیات اور سیاسیات کافی نہیں تھے۔ اس کمی لئے تین اور طریقے نکلے۔ فنون لطیفہ، مذہب اور فلسفہ۔ جب نفس کو اپنا وجدانی ادراک ہونے لگتا ہے تو فنون لطیفہ کا ظہور ہوتا ہے۔ جب وہ اپنے آپ کو احترام کی نگاہ سے دیکھنے لگتا ہے تو مذہب کا وجود ہوتا ہے۔ اور جب اُس کو اپنا منطقی تعقل ہوتا ہے تو فلسفہ کا وجود ہوتا ہے۔ فنون لطیفہ میں ہیگل نے موسیقی یا شاعری کو سب سے برتر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس میں اظہار کا

جو ذریعہ ہے یعنی آواز وہ لطیف ترین شے ہے حکومت کا فرض یہ ہے کہ وہ علوم و فنون اور مذہب کی نہ صرف حمایت کرے بلکہ اُس کو ترقی دے۔ کیونکہ انھیں کے ہاتھوں افراد اور جماعت دونوں کی نجات ہے۔

ہیگل کے فلسفہ کا یورپ پر بڑا اثر پڑا اور یہ اثر صرف فلسفہ تک محدود نہیں تھا بلکہ تواریخ، فنون لطیفہ اور ادبیات پر بھی چھا گیا۔ ہیگل کا نظام فلسفہ ایک مکمل نظام تھا اور آج تک اس سے زیادہ مشرح اور مکمل نظام دُنیائے فلسفہ میں نہیں ملتا۔

ہیگل کے بعد جس کے فلسفہ نے لوگوں کے دلوں پر اپنا نقش جمایا وہ شوپنہار کا فلسفہ تھا۔ شوپنہار نے تمام موجودات کی اصل ایک "اندھی مشیت" کو قرار دیا۔ زندگی "مشیت" کی ایک بے سوچی سمجھی حرکت ہے اس لئے قطعاً عذاب ہے۔ دُنیا میں جتنے گناہ اور مصائب ہیں وہ "مشیت" کے ظہور کے لازمی نتائج ہیں۔ "یہ مشیت" کائنات کے ذرہ ذرہ میں حلول کئے ہوئے ہے۔

انسان میں اسی "مشیت" نے عقل کی صورت اختیار کر لی ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے انفرادی ارادہ کو سلب کرکے "مشیت" کو شکست دے۔ اس کی ایک صورت تو فنون لطیفہ ہیں (فنون لطیفہ میں شاعرانہ محویت کی بدولت انسان کو "مشیت" کے ظالم ہاتھوں سے وقتی طور پر چھٹکارا مل جاتا ہے) لیکن اگر انسان "مشیت" اور اُس کے ہنگامۂ وجود سے دائمی سکون حاصل کرنا چاہتا ہے تو اُس کو چاہیئے کہ "رہبانیت" اختیار کر لے اور دُنیا اور دُنیا کے رنج و راحت سے اک دم مُنھ موڑ لے۔ شوپنہار نے سنیاسیوں اور راہبوں کی زندگی کو قابلِ تقلید زندگی مانا ہے۔

شوپنہار
اور
اُس کا فلسفہ

حالاتِ زندگی

آرتھر شوپنہار کی نسبت یہ کہنا مبالغہ نہیں ہے کہ وہ اپنی صدی کا سب سے بڑا صاحب فکر تھا اور اُس کا فلسفہ اس قدر مقبول ہر خاص و عام ہوا کہ لوگ اُس کو بجائے فلسفی سمجھنے کے ادیب اور شاعر سمجھنے لگے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے اسلوب بیان میں جو رنگینی اور دلربائی ہے وہ عموماً شاعروں ہی کے حصہ میں آتی ہے۔ شوپنہار کی یہ خصوصیت اُس کو شاعر

ماننے پر مجبور کرتی ہے۔ لیکن اگر اُس کے خیالات کی گہرائی اور
اُن کی قدر و قیمت کو مدِ نظر رکھا جائے تو کہنا پڑتا ہے کہ **کانٹ**
(Kant) کے بعد بہ حیثیت فلسفی کے **شوپنہار** کا ہمسر مشکل
ہی سے نکلے گا۔ اس حیثیت سے وہ اپنا اُستاد **کانٹ** کا
شاگردِ رشید تھا۔ فلسفیانہ نظم و ترتیب یا تبحر اور ہمہ گیری میں
ممکن ہے کہ کوئی اُس سے سبقت لے جائے لیکن فلسفہ کے اساسی
اور بنیادی مسائل میں جو دسترس اُس کو حاصل ہوئی وہ کسی دوسرے
کو نہ حاصل ہو سکی۔ "نظریۂ علم انسانی"۔ "سرِ کائنات"۔ اور "حسن
و خیر کی ماہیت" کے متعلق جو اچھوتے خیالات وہ چھوڑ گیا ہے
وہ اُس کی اپنی طبّاعی اور خلاقی کا نتیجہ ہیں اور اُس کو غیر فانی
بنانے کے لئے کافی ہیں۔ اگرچہ اُس کو **کانٹ** کے ساتھ بے حد
عقیدت تھی اور اُس کو اپنا اُستاد مانتا تھا لیکن خود اُس کا
فلسفہ اس قدر نرالا ہے کہ اُس کو کسی کے خرمن کا خوشہ چین سمجھنا
اُس کے ساتھ ظلم کرنا ہے۔

نقادوں کی رائے ہے کہ **شوپنہار** کے فلسفہ کا لب و لہجہ

یورپ کے عام فلسفہ سے بالکل جداگانہ ہے۔ اور یہ رائے ایک حد تک صحیح ہے اس لئے کہ اس کے فلسفہ پر مشرقی فلسفہ بالخصوص "اپنشدھ" اور "بدھ فلسفہ" کا رنگ زیادہ غالب ہے جس کو مجملاً "فلسفۂ نجات" کہا جا سکتا ہے۔

شوپنہار کے سوانح حیات کافی سامانِ بصیرت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ طامس وٹیکر کی رائے میں اس کی زندگی کے واقعات اور اس کا ماحول اس کی سوداویت اور قنوطیت کے مطلقاً ذمہ دار نہ تھے۔ خود شوپنہار تسلیم کر چکا ہے کہ وہ دنیا کے بڑے خوش حال اور فارغ البال لوگوں میں سے تھا لیکن میرے خیال میں اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اتفاقاتِ زمانہ نے اس کے دل و دماغ پر کافی اثر ڈالا۔ اگرچہ وہ فطرتاً بھی کچھ کم سوداوی المزاج نہ تھا۔

شوپنہار ۲۲ فروری ۱۷۸۸ء کو جرمنی میں بہ مقام ڈینزگ پیدا ہوا جہاں اس کا باپ ہنرش فلورش شوپنہار ایک متمول اور باوقار تاجر شمار کیا جاتا تھا۔ شوپنہار کے ماں باپ

دونوں "ڈچ" نسل کے تھے۔ اُس کی ماں یوحنا شوپنہار نے ایک ناول نویس کی حیثیت سے اُس زمانہ میں کافی شہرت حاصل کرلی تھی۔ اُس کی بہن آڈیلی بھی ادبی مذاق رکھتی تھی۔ چنانچہ اپنی ذاتی مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے اُس نے یہ کلّیہ قائم کیا کہ لڑکے سیرت و کردار باپ کی طرف سے پاتے ہیں اور فہم و ذکاوت ماں کی طرف سے۔

شوپنہار کو اپنی ماں سے کوئی اُنس نہیں تھا جیسا کہ اکثر تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے۔ باپ بیٹے کو تجارت میں لگانا چاہتا تھا۔ چنانچہ اُس نے شوپنہار کو تاجرانہ زندگی کے لئے تیار کرنا شروع کیا۔ شوپنہار کو فرانس بھیجا گیا جہاں وہ سنہ ۱۷۹۷ء سے سنہ ۱۷۹۹ء تک رہا اور فرانسیسی زبان سیکھتا رہا۔ کہا جاتا ہے کہ جب وہ وطن آیا تو وہ جرمن زبان قریب قریب بھول گیا تھا فرانسیسی اُس کی مادری زبان ہو کر رہ گئی تھی۔ سنہ ۱۸۰۳ء سے سنہ ۱۸۰۴ء تک کا زمانہ اُس نے انگلستان، فرانس، سوئٹزرلینڈ اور آسٹریا میں گزارا۔ اِس دوران میں اُس نے انگریزی پر پوری

قدرت حاصل کر لی۔ وہ انگریزوں کی ذہانت و فطانت اور اُن کی سیرت کا یہاں تک معترف ہو گیا تھا کہ اگر اُس کو کوئی انگریز سمجھ لیتا تو وہ اُسے اپنے لئے بڑے فخر کی بات تصور کرتا۔ باایں ہمہ شوپنہار اس عصبیت اور تنگ نظری کو قابل ملامت سمجھتا تھا جو انگلستان پر انقلاب فرانس کے بعد بہ طور ردعمل کے مسلط ہو چکی تھی۔ مِل کی تصنیف "حریت" اور ڈاروِن کی معرکۃ الآرا کتاب "اصل انواع" اُس کے مرنے کے سال ہی بھر پہلے شایع ہوئیں۔ اور شوپنہار ان تصنیفات کا شاید کما حقہ مُطالعہ نہ کر سکا جس سے انگلستان کی بابت جو رائے اُس نے قائم کی تھی اُس کو بدل سکتا۔

شوپنہار کی زندگی میں پہلا ناہموار واقعہ ۱۸۰۵ء میں رونما ہوا جبکہ ہمبرگ کے کسی تاجر کے دفتر میں بٹھلایا گیا۔ کچھ عرصہ بعد اُس کا باپ مر گیا۔ باپ کی خواہش کا لحاظ کر کے شوپنہار نے کچھ دنوں تک پوری کوشش کی کہ اُس کو تجارتی زندگی سے دلچسپی پیدا ہو جائے۔ لیکن ساری کوشش رائگاں

ثابت ہوئی۔ آخر کار اُس نے ماں سے اجازت لے کر ۱۸۰۷ء میں تجارت کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہہ دیا اور "دارالمضارعت" میں داخلہ کرا لیا۔ اسی زمانہ میں اُس کو "ادبیات قدیمہ" کے پڑھنے کا شوق ہوا جن سے اب تک وہ تقریباً بے بہرہ تھا۔ ۱۸۰۹ء میں وہ "گٹنجن یونیورسٹی" میں ادویات کے مُطالعہ کی غرض سے داخل ہوا۔ لیکن مقصد مطب کھول کر بیٹھنا نہ تھا۔ اُس کو محض توسیع معلومات کا ذوق تھا۔

۱۸۱۰ء میں فلسفہ کی طرف رُجحان ہوا۔ اس میدان میں بھی وہ اپنی آزاد رائے اور بے لاگ تنقید کی بنا پر ممتاز رہا۔ "گٹنجن" میں اُس کو شولز سا دقیق النظر اُستاد ملا جس نے اُسے یہ مشورہ دیا کہ ارسطو اور اسپائنوزا سے پہلے اُسے افلاطون اور کانٹ کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ ۱۸۱۳ء میں اُس کو فلسفہ میں ڈاکٹری کی ڈگری ملی۔ یہ کانٹ کے مطالعہ کا پہلا نتیجہ تھا۔ اسی سال شوپنہار کا تعارف جرمنی کے شاعر گوئٹے سے ہوا۔ اس زمانہ میں وہ ویمر میں اپنی ماں اور بہن کے ساتھ

قیام پذیر تھا۔ اس ملاقات کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ اُس نے گوئٹے کے "نظریۂ لونیات" کو توضیح و تشریح کے ساتھ عوام کے سامنے پیش کیا۔ لیکن اُس کا اچھوتا فلسفہ جو اُس کے اندر ایک مُدت سے نشو و نما پا رہا تھا ۱۸۱۸ء میں مکمل ہوا، اور ۱۸۱۹ء میں "کائنات بحیثیت مشیت و تصور" کی صورت میں شایع ہو گیا۔

اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ شوپنہار کے دماغ کی نشو و نما وقت سے کس قدر پہلے ہوئی۔ تیس برس کی عمر سے پہلے اُس نے اپنے نرالے فلسفہ کی بنیاد کو نہ صرف مستحکم کر لیا تھا بلکہ اُسکی تعمیر کی بھی ایک حد تک تکمیل ہو چکی تھی۔ بعد میں جو کچھ کیا وہ حذف و اضافہ سے زیادہ نہیں۔

شوپنہار نے اپنے دماغ کو کبھی بے کار نہیں رکھا۔ غور و تامل کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہونے دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اُس کی ادبی قوت روز افزوں ترقی کرتی گئی۔ اپنی اس خاص کتاب کے چھپنے کے بعد اُس نے کچھ نظمیں لکھیں جس میں پیشین گوئی

کی گئی تھی کہ آنے والی نسل اُس کے لئے ایک یادگار قائم کرے گی۔ یہ پیشین گوئی ۱۸۹۵ء میں پوری ہوئی جس وقت "کائنات بحیثیت مشیت و تصور" چھپ کر مطبع سے نکلی تو کوئی اُس کا پوچھنے والا نہ تھا۔ شوپنہار اُس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ اکاڈمی کے علما جو عموماً "فلسفۂ ہیگل" کے معتقد تھے مسیحی مذہب کی جھوٹی حمایت کرکے ممتاز خدمتوں پر اپنا حق جما لینا چاہتے تھے، اس لئے جو کوئی راستبازی اور خلوص کے ساتھ حق کی تبلیغ کرنا چاہتا تھا یہ لوگ اُس کی دشمنی پر آمادہ ہوجاتے تھے۔

شوپنہار کا دعویٰ تھا کہ اُن اکابر اکاڈیمی کی رجائیت سے کہیں زیادہ اُس کی قنوطیت مسیحی مذہب سے قریب تھی، اس لئے کہ مسیحیت کی روح رواں برہمنیت اور بُدھ مت ہے۔ اور اس مذہب کو اگر کسی چیز نے خراب کیا ہے تو وہ یہودیت کا عنصر ہے۔ شوپنہار کو یہودیت اور اسلام سے اچھی خاصی نفرت تھی، کیونکہ یہ مذاہب اُس کی فطری سوداویت

سے کوئی نسبت نہیں رکھتے۔

شوپنہار خود اپنے زمانہ میں قدر کی نگاہ سے کیوں نہیں دیکھا گیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کسی نظام حکومت کا قائل نہ تھا۔ وہ سرے سے زندگی ہی کو روگ سمجھتا تھا تو پھر حکومت میں اُس کے لئے کیا اہمیت ہو سکتی تھی؟۔ برخلاف اس کے جرمنی اُس وقت طرح طرح کے سیاسی خواب دیکھ رہا تھا اور اپنی بہبود کے لئے رجائیت کو ضروری سمجھتا تھا جس کا شوپنہار دشمن تھا۔ مگر بعد میں جو قدر اُس کی ہوئی اُس کی وجہ یہ تھی کہ قوم کی آنکھوں سے سنہ ۱۸۴۸ء کی شورش کے بعد بہت جلد پردے ہٹ گئے۔ خوش آئند مستقبل کا خواب جھوٹ نکلا۔ وہ جوش و خروش بات کی بات میں جاتا رہا۔ یاس و حرماں نے غلبہ کیا اور اُس وقت شوپنہار کے مطالعہ سے مایوس دلوں کو بہت کچھ تسکین ہوئی۔

شوپنہار کی زندگی کے باقی حالات مختصراً یہ ہیں:۔
چند سال اطالیہ اور دوسرے ممالک کے سفر میں اور

برلن میں ایک ناکامیاب پروفیسر کی حیثیت سے گزارے سنہ ۱۹۳۱ء میں وہ فرنکفورٹ میں چلا گیا۔ اور سنہ ۱۸۳۳ء میں وہیں مستقلاً بود و باش اختیار کرلی۔ ۲۱ ستمبر سنہ ۱۸۶۰ء کو وہ اس دُنیا سے چل بسا۔ اُس نے تمام عمر تجرد میں بسر کی۔ جس یادگار کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ فرنکفورٹ میں ہے۔

مابعد الطبیعات

شوپنہار سے تاریخ فلسفہ میں ایک نئی تحریک شروع ہوتی ہے۔ اب تک فطرت کے نظام کو فلاسفہ حکمت و بصارت پر مبنی مانتے آئے تھے۔ کائنات نام تھا ایک معقول انضباط و ترتیب کا۔ قضا و قدر کی ہر بات میں ایک مصلحت تھی جو بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کی غرض سے تھی۔ اس فلسفہ کا سب سے زبردست علم بردار جرمنی کا مشہور صاحب فکر ہیگل تھا جس نے کانٹ کے نامکمل فلسفہ کو حذف و اضافہ کے بعد درجۂ کمال تک پہنچانے کی پوری کوشش کی۔ ہیگل اور اس کے ہم خیال فلاسفہ نے عقل یا قوت فکری کو نفس انسانی اور نفس کل یا "تصور مطلق" (Absolut Idea) یعنی خدا کی

سب سے زبردست خصوصیت سمجھ رکھا تھا۔ لیکن شوپنہار اس گروہ کا سخت مخالف نکلا۔ اُس کے خیال میں جس قدرت کاملہ نے ہستی کا اتنا مہتم بالشان مایہ جال پھیلا رکھا ہے وہ ایک اندھی قوت ہے جو سرتاسر حس یا ارادہ ہے۔ اس میں کہیں سے حس یا استدلال عقلی کی صلاحیت نہیں ہے۔ وہ جو کچھ کرتی ہے اپنی ایک وقتی اُبھار سے مغلوب ہو کر کرتی ہے۔ نظام کائنات میں کوئی معقول ترتیب نہیں ہے۔ زندگی دراصل قدرت کا ایک اندھیر ہے اس لئے ہم کو اس سے نجات پانے کی ہر ممکن کوشش کرنا چاہئے۔ اب ذرا آئیے شوپنہار کے مابعد الطبیعات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ غور کریں۔

شوپنہار تھوڑی دور تک تو اور تجربئین (Empiricists) کے ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ اس حد تک تو وہ اپنے اُستاد کانٹ کا ہم آہنگ ہے کہ جس دُنیا کا تجربہ ہم کو ہوتا ہے وہ صرف مظاہر و حوادث کی دُنیا ہے۔ پس پردہ اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ ہم اس سوال کا کوئی قطعی

جواب نہیں دے سکتے۔ نفس انسانی اپنی خاص ہیئتیں یا عوارض (Forms) رکھتا ہے۔ یہ عوارض زمان و مکان ہیں۔ جب ہمارا نفس خارج سے دی ہوئی کسی چیز کو محسوس کرتا ہے تو پہلے اُن میں انھیں ہیئتوں کے مُطابق تصرف کر لیتا ہے یعنی زمان و مکان سے علیحدہ رہ کر ہمارا نفس کسی چیز کو محسوس نہیں کر سکتا۔ گویا خارجی شے پر نفس پہلے اپنی مُہر لگاتا ہے اور اُس کی اصلیت بدل دیتا ہے۔ اور تب اُس کو محسوس کر پاتا ہے۔ اسی طرح جب یہ نفس کسی چیز کو جاننا یا سمجھنا چاہتا ہے تو پہلے اُس چیز میں اپنے چند "اعتبارات" یا "عنوانات" (Categories) کے مطابق کچھ تبدیلیاں پیدا کر لیتا ہے اور تب اُس کو سمجھتا ہے۔ شوپنہار نے نفس کا صرف ایک اعتبار یا عنوان مانا ہے۔ اور وہ تعلیل یعنی علت و معلول کا تعلق ہے۔ اس تعلق سے برطرف ہو کر ہمارا نفس کسی چیز کو سمجھ سمجھا نہیں سکتا۔ خلاصہ یہ کہ بہ قول کانٹ کے "شئے بالذات" (The Thing-in-itself) کا علم ہم کو

کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ اور ذوات و اعیان (Noumena) کی دنیا ہماری "سرحد ادراک" سے پرے ہے۔ یہاں تک کانٹ اور شوپنہار میں اگر کوئی اختلاف ہے تو وہ محض برائے نام ہے اور آسانی کے ساتھ اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ "شے بالذات" کے وجود کو دونوں تسلیم کرتے ہیں اور دونوں کا خیال یہ ہے کہ یہ "شے بالذات" نفس انسانی کے ہیئات و اعتبارات کی دسترس سے بالکل باہر ہے۔

یہاں سے شوپنہار کی راہ الگ ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان محض ایک صاحب وقوف یا صاحب تعقل نہیں ہے۔ ہم صرف خارج سے ارتسامات نہیں قبول کرتے جب ہم اپنے شعور کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو ایک محرک قوت کا احساس ہوتا ہے۔ ہم اپنے جسم میں جس وقت جو حرکات و سکنات چاہیں پیدا کر سکتے ہیں۔ ہمارے اندر قوت انفعالی کے علاوہ ایک قوت فعلی بھی ہے۔ یہ قوت فعلی ہماری اصل ہستی ہے۔ ہم اپنے کو دو حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ ایک تو ہم اپنے کو

ایک محرک قوت پاتے ہیں جس کو عرف عام میں "ارادہ" کہتے ہیں۔ دوسری طرف ہم اپنے کو مادہ یا جسم پاتے ہیں جو خارجی دُنیا سے محسوسات کی صورت میں نقوش قبول کرتا ہے۔ ہمارے شعور کو جب خود اپنا شعور ہوتا ہے تو وہ اپنے کو "ارادہ" پاتا ہے لیکن ادراک یا تعقل کی صورت میں وہ اپنے کو جسم پاتا ہے لیکن حقیقت ایک ہے۔ "ارادہ" ہماری اصلی ہستی ہے۔ ہمارا جسم اُس کا محض ایک مظہر ہے۔

اس خیال کو لے کر شوپنہار آگے بڑھتا ہے۔ یہ کہا جا چکا ہے کہ جب ہم اپنے باطن کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو اپنے جسم کا احساس ہوتا ہے یعنی ہم ارادہ کو مادہ کی صورت میں محسوس کرتے ہیں۔ اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم بجا طور پر یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ کائنات میں جتنے اجساد مادی ہیں وہ سب عام اس سے کہ ذی حیات ہیں یا غیر ذی حیات ایک ہی "مشیت" کے نت نئے جلوے ہیں۔ پتھر اور دیگر ادنی مخلوقات میں یہ "مشیت" محض ایک اندھی قوت کی صورت میں ظاہر ہوتی

ہے۔ لیکن انسان اور دوسری اعلیٰ اور ذی شعور مخلوقات میں اُس "مشیت" کو خود اپنا شعور ہونے لگتا ہے۔

قطب نما کی مقناطیسی سوئی ہمیشہ شمال ہی کی سمت اشارہ کرتی ہے۔ اگر کسی چیز کو اوپر سے نیچے گرایا جائے تو وہ ہمیشہ سیدھی گرتی ہے۔ یہ اور اس قسم کے اور بے شمار واقعات اس بات کی دلیل ہیں کہ قدرت کے سارے کارخانے میں کوئی نہ کوئی قوت کارفرما ہے جو بالکل نفس انسانی کی اُس قوت کی طرح ہے جس کو ارادہ کہتے ہیں۔ دنیائے نباتات میں اگر دیکھا جائے تو یہی "مشیت" نمو اور بالیدگی کی صورت میں کام کرتی ہوئی ملتی ہے۔ یہی "مشیت" حیوانات کی زندگی اور اُن کے حرکات و سکنات کی ذمہ دار ہے اور موقع و ماحول کے لحاظ سے چیزیں پیدا کرتی رہتی ہے۔ ایک جنگلی جانور جس کو شکار کرکے اپنا پیٹ پالنا ہوتا ہے شکار کیونکر کرسکتا ہے؟ "مشیت" نے اُس کے لئے پنجے، نکیلے دانت اور ایسے اعصاب و عضلات مہیا کئے جو اُس کام کو انجام دینے کے لئے ضروری تھے

غرضکہ جہاں دیکھئے یہی قوت کام کر رہی ہے۔ یہ "ہستی پسند" قوت زندگی کی اصل روح ہے جس چیز کو **کانٹ** نے "شے بالذات" کہہ کر ٹال دیا تھا وہ یہی "مشیت" ہے۔

"مشیت" جو اصل کائنات ہے جو ہستی کے مختلف مدارج میں مقناطیسیت، وزن، تجاذب کیمیاوی، حرارت، برق اور دوسری صورتوں میں ظہور پذیر ہوتی رہتی ہے۔ انسان میں شعور بن کر رونما ہوتی ہے۔ "مشیت" کا ظہور انسان میں اپنے درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر وہ اپنی ضرورت کے موافق عقل پیدا کر لیتی ہے عقل دراصل ایک آلہ کی حیثیت رکھتی ہے جس کو "مشیت" نے اپنا کام انجام دینے کے لئے دوران ارتقا میں پیدا کر لیا ہے۔

یہ مشیت ہماری قوت ادراک، حافظہ، متخیلہ، اور ہمارے تصور و استدلال پر پوری پوری حکومت کرتی ہے یعنی مشیت کے خلاف نہ ہم کو کسی چیز کا درک ہوتا ہے، نہ کوئی بات ہم یاد رکھ سکتے ہیں مختصر یہ کہ ہمارے تمام کوائف و افعال ذہنی اسی

"مشیت" کے تابع ہیں۔ حیوانات اور ان سے ادنیٰ مخلوقات مثلاً نباتات اور جمادات میں عقل و شعور حسب مراتب گھٹتے گھٹتے تقریباً بالکل نابود ہو جاتے ہیں۔ لیکن "مشیت" ہے ساری مخلوقات ادنیٰ و اعلیٰ کی جان۔ یہاں اتنا اور جان لینا ضروری ہے کہ **شوپنہار** ایک لحاظ سے ارتقاء کا قائل تھا۔ اگرچہ وہ اپنے نظریۂ ارتقاء میں اور ارتقائیین (Evolutionists) سے متفق نہیں تھا۔

شوپنہار کا عقیدہ تھا کہ "مشیت" بالذات کوئی دانا یا ذی شعور خدا نہیں ہے بلکہ برعکس یہ ایک اندھی اور غیر شاعر قوت ہے جو ہستی کی طرف مائل ہے۔ کچھ اس لئے نہیں کہ ہستی کو وہ کوئی اچھی چیز سمجھتی ہے بلکہ اس کے اندر ہست ہونے کی ایک غیر معقول خواہش موجود ہے۔ اس کے بعد سے شوپنہا کا فلسفہ کچھ اُلجھا ہوا سا ہے۔ "مشیت" کے متعلق بتایا گیا ہے کہ اُس کے اندر نہ تو زمان و مکان موجود ہیں اور نہ انفرادیت۔ وہ لامتناہی ہے۔ ایک ہے اور غیر منقسم ہے۔ اب سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ پھر کائنات میں یہ تنوع اور تشخص کہاں سے آیا؟ اتنے اقسام اور افراد کیونکر پیدا ہوگئے؟ اس کثرت اور تعدد کی اصل کیا ہے؟ اس کا جواب **شوپنہار** نے جو دیا ہے کسی قدر مبہم اور غیر واضح ہے۔ اگر ”مشیت“ زمان و مکان کے زیر اثر ظہور میں نہ آجاتی تو یہ تنوع اور تعدد بھی نہ ہوتا۔ زمان و مکان انفراد اور انفصال کی جڑ ہیں۔ لیکن زمان و مکان ہیں کیا؟ کیا وہ مشیت سے الگ اپنا ذاتی وجود رکھتے ہیں؟ شوپنہار نے اس پر کوئی مفصل بحث نہیں کی ہے۔ **کانٹ** نے زمان و مکان کو ہیئات ذہنی بتایا تھا مگر وہ دوئی کا قائل تھا۔ ”شے بالذات“ جو قریب قریب مادّہ کا مُرادف ہے اور ذہن جو مادّہ کی ضد ہے۔ چنانچہ **کانٹ** کے زمان و مکان کے سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی لیکن **شوپنہار** تمام موجودات کی اصل ”مشیت“ کو بتاتا ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ مشیت ہی نے زمان و مکان کو پیدا کیا ہوگا اور خود کو ان بندشوں میں جکڑا ہوگا۔

خود شوپنہار اس جگہ اپنے کو کمزور پاتا ہے۔ اور اس کمزوری کو محسوس کرتے ہوئے کہتا ہے "فلسفہ میں ریاضیات وطبیعات کی سی صحت نہیں آسکتی۔ ریاضیات وغیرہ کو چونکہ واقعات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے اُن میں جس قدر منطقی صحت سے کام لینا چاہیئے لے لیجئے۔ لیکن جب آپ واقعات کی دُنیا میں آئیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کارخانۂ قدرت کی ہر چیز میں کوئی نہ کوئی ایسا پہلو ضرور رہ جاتا ہے جس کی توجیہ لاکھ تنقید وتفحص کے بعد بھی نہیں کی جاسکتی"۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ "مشیت" خود اندھی ہے اور بغیر کسی منطق کے کام کرتی ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے شوپنہار نے افلاطون کے "نظریۂ تصورات" (Doctrine of Ideas) کی جو تاویل کی ہے اُس کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ افلاطون عالم مثال کا قائل تھا۔ دُنیائے محسوسات سے پرے ایک دُنیا ہے جہاں مختلف تصورات یا ازلی نمونے موجود ہیں۔ ہماری

دُنیا میں جتنے انواع مخلوقات ہیں وہ سب اُنھیں نمونوں کی نقلیں ہیں۔ شوپنہار کا خیال بھی یہی تھا۔ وہ بھی ان تصورات کا قائل تھا مگر وہ اُن کو "مشیت" کی نمود کے مختلف مدارج سمجھتا تھا۔ دوسرے الفاظ میں "تصورات" "مشیت" اور اُس کے مظاہر کے درمیانی تعلقات ہیں بعض "تصورات" ادنیٰ درجہ کے ہیں مثلاً معدنیات، نباتات اور نیچے درجہ کے حیوانات وغیرہ کے تصورات۔ اور بعض اعلیٰ درجے کے ہیں مثلاً حیوانات اعلیٰ اور انسان کے "تصورات"۔ شوپنہار کے خیال کے مطابق ادنیٰ درجے کے مخلوقات مثلاً غیر نامیاتی (Inorganic) اشیا اور نباتات میں کوئی انفرادیت نہیں ہوتی۔ انفرادیت صرف حیوانات اعلیٰ اور انسان میں پائی جاتی ہے۔ یہاں اس مسئلہ پر وضاحت کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ شوپنہار نے شاید اس پر غور نہیں کیا کہ تعدد اور کثرت کے ساتھ انفرادیت کا پایا جانا لازمی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے

کہ مخلوقاتِ ادنیٰ میں ایک فرد اور دوسرے فرد کے درمیان کوئی نمایاں ما بہ الامتیاز نہیں ہوتا۔ مگر پھر یہ امتیاز کیا کم ہے کہ کہ ایک چیز کو ہم ایک کہتے ہیں اور دوسری چیز کو دوسری۔ ہاں تو بحث نظریۂ تصورات سے تھی۔ یہ تصورات "صرف انواع کے ہوتے ہیں، افراد کے نہیں۔ اور یہ تصورات غیر فانی ہیں۔ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہیں گے مگر انواع ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص خودکشی کرلے تو اُس کی انفرادی ہستی تو ضرور مٹ جائے گی مگر اُس کی نوعی ہستی باقی رہے گی۔ اور "مشیت" کا وجود جو تمام ہنگامۂ ہستی کا بانی ہے بدستور باقی رہے گا۔ ؎

ہمیں کشاکشِ اوہام تا ابد باقی است
فنا کجا است تو خواہی بزی و خواہ بمیر

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ **شوپنہار** صحیح معنوں میں ارتقاء کا قائل نہ تھا، کیونکہ وہ ازلی امثال یا "تصورات" پر اعتقاد رکھتا تھا۔ اور اِن امثال میں ارتقاء یا انحطاط کی گنجائش نہیں ہے

لیکن اُس نے اپنی تصنیف "پریرگا" (Parerga) میں سورج اور نظامِ شمسی کی پیدائش کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اُس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ مسئلہ ارتقاء کی بابت کوئی مستقل اور اٹل رائے نہیں رکھتا تھا۔ **شوپنہار** یہاں کھُلے الفاظ میں کہتا ہے کہ ہماری دُنیا ابتدا میں ایک سدیمی (Nebulous) حالت میں تھی مختلف اور بے شمار ارتقائی ہیئتوں سے گزر کر وہ موجودہ ہیئت تک پہنچتی ہے۔ اس کے علاوہ **شوپنہار** جہد للبقا اور "انتخاب قدرتی" کا بھی معتقد معلوم ہوتا ہے۔ قدرت کے تمام مظاہر میں باہم ایک قسم کی زور آزمائی ہو رہی ہے مطلب یہ کہ ہر چیز اپنے کو زندہ رہنے کا اہل ثابت کرے۔ اس کارزار میں اعلیٰ تصورات کے مظاہر ہمیشہ ادنیٰ مظاہر پر فتح پا کر اُن کو اپنا تابع بناتے رہتے ہیں مگر یہ ادنیٰ مظاہر نیست و نابود نہیں ہو جاتے بلکہ غلامی کی زنجیر سے رہائی پانے کی برابر کوشش کرتے رہتے ہیں۔ **شوپنہار** کا یہ نظریہ جو قریب قریب نظریۂ ارتقاء کا ہم معنی ہے اُس کے نظریۂ تصورات سے قطعاً

متضاد ہے اور ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ دونوں میں مطابقت کیونکر کی جائے؟۔ خود شوپنہار اپنی اس خامی کو محسوس کرتا تھا۔ مگر باوجود پوری کوشش کے اُس کو دور نہ کر سکا۔ یہاں ہم کو یاد رکھنا چاہیئے کہ اُس وقت تک ڈاروِن اور والیس کے فلسفۂ ارتقا کا وجود نہیں تھا۔

علم اور عقل کو شوپنہار اسی "مشیت" کی ایک ارتقائی صورت سمجھتا تھا۔ اپنے کو عالم ہست و بود میں لانے کے لئے "مشیت" مختلف آلات پیدا کرتی رہتی ہے یعنی جب ایک صورت کو اپنے گون کی چیز نہیں پاتی تو نئے اعضا اور نئے قوا پیدا کر کے دوسری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ خیال بھی مسئلۂ ارتقا سے بہت قریب ہے۔ اور شوپنہار اس سے قطع نظر نہیں کر سکا۔ وہ دیکھتا تھا کہ حیوانات میں جو قوت ادنیٰ شعور بن کر ظاہر ہوتی ہے وہی انسان میں آکر عقل و استدلال کی قوت بن جاتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان تصوراتِ مجردہ (Abstract Ideas) قائم کرنے کے قابل ہو جاتا ہے

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان اور دوسرے مخلوقات کے مقابلہ میں آزاد و مختار ہے۔ نہیں! وہ بھی اسی طرح بندگی اور بیچارگی کی کڑیوں میں جکڑا ہوا ہے جس طرح کائنات کی اور چیزیں۔ وہ بھی انھیں قیود کا پابند ہے جن کی پابندی شجر و حجر، چاند و سورج، خشکی و تری اور چرند و پرند کے لئے لازمی ہے۔ مختصر یہ کہ انسان بھی اسی ناعاقبت اندیش "مشیت" کا غلام ہے اور جس عقل اور قوت استدلال پر اُس کو ناز ہے وہ محض چند اوزار کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے "مشیت" اپنا کام کرتی ہے۔ کیا یہ ممکن تہیں کہ کبھی ہماری عقل اور ہماری روح "مشیت" کی غلامی سے آزاد ہو جائے؟ اس مسئلہ پر **شوپنہار** کی "اخلاقیات" اور "جمالیات" کے سلسلہ میں بحث کی جائے گی۔

فی الحال ہم کو ایک نئے سوال کی طرف رجوع کرنا ہے جو یہاں پیدا ہو جاتا ہے۔ اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زندگی کا ایک نصب العین ہے۔ خود شوپنہار

اس کو تسلیم کرتا ہے یعنی وہ "میکانیت" (Mechanism) یا اضطراریت کا حامی نہیں ہے اور زندگی کو بیگانۂ مقصد نہیں سمجھتا۔ "مشیت" اپنے سامنے منتہائے کمالات رکھتی ہے یعنی ارتقائے شعور۔ اور اس ارتقاء کی آخری منزل بظاہر شعور انسانی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن کیا **شوپنہار** اپنے مرکزی خیال کو بھول گیا؟ کیونکہ سب سے پہلے اس نے ہم کو یہ بتایا تھا کہ "مشیت" اندھی اور ناعاقبت اندیش ہے۔ ہم ان دو متناقض خیالات کی باہم تاویل کیونکر کریں؟ **شوپنہار** نے اس کا شافی جواب نہیں دیا ہے۔ وہ کہتا ہے یہ سچ ہے کہ "مشیت" اندھی ہے لیکن دورانِ انفراد و تشخص میں ہر فرد کے اندر حسب استعداد ایک قوت پیدا ہوتی رہتی ہے جس کو ہم شعور کہتے ہیں اور جو بتدریج کم اندھی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ انسان میں یہ شعور صاحب تمیز اور ذی فہم ہو جاتا ہے۔ اس طرح اگر ہم تمام افراد کو ملا کر کائنات پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی پیدائش ایک علت غائی کو مد نظر رکھ کر ہوئی ہے۔ اور یہ

علت غائی انسان ہے۔ یہ سارا ہنگامۂ ارتقا ظہور آدم کے لئے تھا۔

میں نے شوپنہار کے فلسفہ کو سہل اور سمجھ میں آجانے کے قابل بنانے کی کوشش کی ہے لیکن پھر بھی چند باتیں ہیں جو سمجھ میں نہیں آتیں اور جن کو خود شوپنہار نے سمجھانے کی کوشش نہیں کی۔ سب سے پہلے تو ہم کو یہ نہیں معلوم کہ "ارادۂ مطلق" یا "مشیت" (Universal will) اور انفرادی ارادوں یعنی اس "مشیت" کے مظاہر میں کس قسم کا تعلق ہے؟ دوسرے یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک اندھی اور ناعاقبت اندیش "مشیت" سے بذریعۂ انفراد و ارتقاء آخر میں "شعور انسانی" جو قطعاً عاقبت اندیش اور دور رس ہے کیونکر پیدا ہو گیا؟ تیسری مشکل کو خود شوپنہار نے اپنے بعد کے تصنیفات میں ایک حد تک حل کر دیا ہے جیسا کہ پہلے سوال کیا جا چکا ہے۔ زمان و مکان کہاں سے آئے ہیں؟ اس کا جواب شوپنہار نے دے دیا ہے۔ زمان و مکان انفرادیت کے

اسباب نہیں ہیں بلکہ خود انفرادیت کے ساتھ پیدا ہوئے ہیں۔ پہلے شوپنہار افراد کو کوئی اہمیت نہیں دیتا تھا۔ اشخاص وہ سراسر فانی اور "مشیت" کے تابع سمجھتا تھا۔ چنانچہ وہ تناسخ یا معاد کا قائل نہ تھا۔ لیکن بعد کو اُس نے انفرادیت کی اہمیت کو تسلیم کر لیا۔ چیزوں کی فردیت فنا نہیں ہوتی۔ تناسخ کا تو وہ اب بھی منکر تھا۔ لیکن اب اُس نے بازآفرینی یا تجدد امثال کا نظریہ سوچ نکالا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک انفرادی شعور اپنے جسد عنصری سے جُدا ہو جانے کے بعد پھر کوئی نہ کوئی صورت اس عالم آب و گِل میں اختیار کر سکتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر شوپنہار نے اب افراد کی جُداگانہ حقیقت کو مان لیا۔ اور اُس نے اُس کو اس قابل بنا دیا کہ وہ اپنے اخلاقیات کو ترتیب دے سکے ورنہ اس سے پہلے اس کی اخلاقیات کی بُنیاد ہی کمزور تھی۔ کیونکہ افراد پر اُس وقت تک کوئی اخلاقی فرض عائد نہیں ہوتا جب تک کہ آپ اُن کی انفرادی حقیقت کو نہ مانیں اور افراد کو کسی حد تک آزاد و خود مختار نہ سمجھیں۔ جب

ہم کوئی انفرادی حیثیت ہی نہیں رکھتے، یا جب ہم مجبورِ محض ہیں تو ہمارے لئے صواب و ناصواب خیر و شر کا سوال ہی نہیں اُٹھتا۔

اکثر ناقدین کی رائے میں **شوپنہار** وحدۃ الوجود کا حامی تھا۔ ایک اعتبار سے یہ رائے صحیح ہے۔ **شوپنہار** کے یہاں "مشیت" وہی درجہ رکھتی ہے جو **اسپنوزا** اور دیگر موحدین کے یہاں خدا کا ہے۔ لیکن **شوپنہار** کی "مشیت" جیسا کہ بارہا بتایا جا چکا ہے اندھی ہے۔ برخلاف اس کے **اسپنوزا** وغیرہ کا خدا حکیم و بصیر ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ کائنات خدا کی رحیمی اور کریمی کا ثبوت ہے۔ **شوپنہار** خلقت کو ایک روگ سمجھتا ہے۔ زندگی کی بنیاد شر پر ہے۔ جہاں تک ممکن ہو انسان کو زندگی اور "مشیت" کی بیڑیوں سے بھاگنا چاہئے۔ یہ کیونکر ممکن ہے؟ اس کا جواب **شوپنہار** کے جمالیات اور اخلاقیات میں ملے گا۔

جمالیات[لہ]

شوپنہار کے فلسفہ کی ایک خاص کڑی "جمالیات" ہے جس سے اُس کی "قنوطیت" (PESSIMISM) کے لب و لہجہ کی تلخی بڑی حد تک گھٹ گئی ہے۔ "جمالیات" فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو حُسن اور فنونِ لطیفہ سے متعلق ہے۔

شوپنہار کا خیال تھا کہ اگر آج دُنیا میں حُسن و عشق،

[لہ] یہ (AESTHETICS) کا ترجمہ ہے اور اُردو کے لئے ایک نئی اصطلاح ہے (AESTHETICS) کا صحیح ترین ترجمہ "وجدانیات" ہے لیکن وجدانیات کو آجکل کے منچلے شعراء نے اپنے مزخرفات کا عنوان بنا کر اس قابل نہیں رکھا ہے کہ اُس کو کسی سنجیدہ موقع پر استعمال کیا جائے۔ اِسکے علاوہ "جمالیات" کا لفظ اکثر اہلِ قلم استعمال کر چکے ہیں اس لئے میں بھی اس اصطلاح کو قائم رکھتا ہوں۔

فنونِ لطیفہ اور مذہب کا وجود نہ ہوتا تو پھر ہمارے پاس کوئی ایسا دارو نہ تھا جس سے زندگی کی الم ناکیاں اور زمانہ کی تلخیاں گھٹائی جا سکتیں۔ یہ سچ ہے کہ زندگی ایک لامتناہی سلسلہ ہے بلاؤں اور مصیبتوں کا۔ قدرت کے کارخانہ میں جدھر نظر اُٹھا کر دیکھئے دوا دوش کا ایک طوفان برپا ہے۔ ہر طرف نفسی نفسی پڑی ہے۔ کائنات کا ذرّہ ذرّہ اپنی غرض کی چال چلتا ہے۔ گویا زندگی کا ہے کو ہے ایک میدانِ کارزار ہے جس میں کل مخلوقات سرگرمی کے ساتھ شریک ہیں اور پھر اس تمام کارزار کا نتیجہ وہی ناکامی اور کفِ افسوس ملنا۔ بعض دفعہ ہمارا یہ احساس ہم پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ ہم سراسیمہ ہو کر چلّا اُٹھتے ہیں۔ ؎

آنکھیں جدھر اُٹھائیے اک حشر زار ہے
لے آئی کس دیار میں عمرِ رواں مجھے

لیکن ہم اس مصیبت سے اور اس جدّ و جہد کی قیامت سے نجات بھی پا سکتے ہیں اور اُس کی صورت یا تو دھیان اور گیان

ہے یا شاعرانہ محویت اور جمال پرستی ۔ شوپنہار نے اسی لئے علوم اور فنونِ لطیفہ کو بڑی اہمیت دی ہو مگر انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ فنونِ لطیفہ کو وہ علوم پر ترجیح دیتا تھا۔ اگرچہ کہیں اُس نے کُھلے الفاظ میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے۔

شاعرانہ محویت جو تمام فنونِ لطیفہ میں یکساں ضروری ہے ہم کو دُنیا کے افکار و آلام سے چُھٹکارا دلانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ فنونِ لطیفہ ہم کو اس قابل بنا دیتے ہیں کہ ہم رنج اور خوشی سے اک دم بے نیاز ہو جائیں۔ اگر انسان میں اس طرح حُسن بینی کا ملکہ پیدا ہو جائے تو چاہے کہیں درحقیقت "حُسن" کا وجود ہو یا نہ ہو اُس کو ہر جگہ حُسن ہی حُسن نظر آئے گا۔ اور پھر اُس کی روح اپنی خودی کو بھول کر "مشیت" کے قیود سے آزادی حاصل کر سکے گی۔ ورنہ یوں تو اُس کی دُنیا اور عُقبیٰ دونوں خراب ہیں۔

اس کو اگر سمجھنا ہے تو یوں سمجھئے کہ ہم لاکھ آزردہ اور دلگیر ہوں، لاکھ زندگی کی ناہمواریوں نے ہم کو بے دم کر رکھا ہو۔ لاکھ ہماری زندگی عذاب ہو لیکن جس وقت کوئی دلکش تصویر

ہمارے سامنے آجاتی ہے یا کوئی لطیف شعر یاد آجاتا ہے تو ہم کم از کم وقتی طور پر اپنی محرومیوں اور تلخکامیوں کو بھول جاتے ہیں اور اپنے دل میں ایک روح پرور کیفیت محسوس کرنے لگتے ہیں چاہے اُس تصویر یا اُس شعر کا موضوع بجائے خود کتنا ہی درد انگیز کیوں نہ ہو۔ ذرا ہم خود سوچیں کہ جس وقت ہم خلوص کے ساتھ ورڈسورتھ، **شیلی**، **کیٹس**، یا حافظ، **نظیری** اور خسرو کا مطالعہ کرتے ہوتے ہیں تو کیا اُس وقت ہماری المناکیوں کی نوعیت بدل نہیں جاتی؟۔ فنونِ لطیفہ کا کام زندگی کی اصلیت کو نہیں تو کم از کم اُس کی ہیئت کو بدل دینا ہے۔ ورنہ **میر** جیسے دردمند شاعر، اور **ہارڈی** جیسے یاس انگیز افسانہ نویس کو پڑھنے کے بعد شاید ہی کوئی زندہ رہنے کی تاب لا سکتا۔

زندگی کا راز اظہار میں ہے۔ اظہار میں آجانے کے بعد ہر چیز کے اندر ایک نئی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ ہم سب جانتے ہیں اور اس کا دُکھ ہم سب کو ہے کہ گردشِ ایام کا کوئی اعتبار نہیں۔ آج کچھ ہے کل کچھ۔ کہیں شادیانے بج رہے ہیں، کہیں ماتم

ہو رہا ہے۔ عالمِ فانی کا رنگ دیکھ کر سبھی کے دل سرد ہو جاتے ہیں۔ لیکن جس وقت اسی حقیقت کو شاعر اپنی زبان میں یوں بیان کرتا ہے۔ ؎

یہ باغ دہر بہار و خزاں ہم آغوش است   زمانہ جام بدست و جنازہ بر دوش است

تو نہ جانے کیوں ہم کو نہ صرف ڈھارس بندھ جاتی ہے بلکہ ہم اپنے اندر جینے کا ایک حوصلہ بھی پانے لگتے ہیں۔ یہ ہے زندگی میں شاعری اور فنونِ لطیفہ کا کام۔ **شوپنہار** نے اس حقیقت کو محسوس کر لیا تھا اور اُس کو یہ ماننا پڑا کہ شعور ارتقاء کی ایک ایسی منزل پر بھی پہونچ سکتا ہے جہاں اُس کو "غمِ ہستی" سے کم از کم وقتی سکون نصیب ہو سکتا ہے۔ اب آئیے ذرا ہم **شوپنہار** کے "جمالیات" سے کسی قدر تفصیلی بحث کریں۔

شوپنہار کے نظریۂ "جمالیات" کو **افلاطون** کے نظریۂ "تصورات" سے بہت گہرا تعلق ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول **شوپنہار** یہ "تصورات" "مشیت" کے مختلف مدارج ہیں۔ جتنے مظاہر و حوادث اور جتنے تشخصات و تعینات دنیا میں ہم کو نظر آتے

ہیں وہ سب زمان و مکان اور تعلیل کے تابع ہیں لیکن تصورات اُن قیود سے بالکل آزاد ہیں اور اسی لئے اُن کو حدوث اور کثرت کے ہنگامہ سے بھی امن حاصل ہے۔ چونکہ افراد انسانی خود بہ حیثیت افراد کے زمان و مکان اور تعلیل کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اس لئے بالعموم تصورات اُن کی دسترس سے باہر ہیں۔ تصورات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ جاننے والا اپنی فردیت یا خودی کو فراموش کر دے۔ یعنی **مصرع** :-

"پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی"

یا بقول ایک دوسرے شاعر کے :-

در رہِ منزلِ لیلےٰ کہ خطرہاست بجاں
شرطِ اول قدم آن است کہ مجنوں باشی

جب انسان کا شعور "مشیت" کی غلامی کا طوق اُتار پھینکتا ہے تو پھر وہ انفرادیت سے ایک دم پاک ہو کر محض ایک صاحبِ قوت ہو جاتا ہے جس کو تصوف کی اصطلاح میں "صاحبِ عرفان" کہتے ہیں اس حالتِ کیف و وجدان میں انسان اپنے گرد و پیش کے تمام

اعتبارات و تعلقات کو بھول جاتا ہے اور اپنی محویت کی بدولت خود بھی تصورات کی طرح غیر فانی اور سرمدی ہو جاتا ہے۔

تصورات کا علم فنون لطیفہ اور بالخصوص شاعری اور موسیقی کے ذریعہ سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یہ علم وجدانی اور وہبی ہوتا ہے نہ کہ اکتسابی اور اعتباری۔ علوم متداولہ جو سر بسر اکتسابی ہیں اور جن کی بنیاد صرف مشاہدات اور تجربات پر ہے کبھی اس حقیقت اولیٰ تک نہیں پہنچ سکتے جس کو "غایت الغایات" کہا جاتا ہے لیکن فنون لطیفہ ہر دم اس منزل پر ہوتے ہیں۔ اسی لئے شوپنہار کہتا ہے کہ "فنون لطیفہ زمانہ کی گردش کو روک سکتے ہیں، اعتبارات اور تعلقات کو مٹا دیتے ہیں محض وہ جوہر قدیم جس کو "تصور" کہتے ہیں ان کا موضوع ہوتا ہے۔"

شاعر کا علم جو اُس کو شاعرانہ بصیرت کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، ایک منطقی کے علم سے جس کی بنا تجربہ اور استدلال پر ہوتی ہے قطعاً بالاتر ہے۔ شاعر کی شعریت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نہ صرف اپنی انفرادی ہستی کو بلکہ اُن تمام اضافات کو جو کہ اُس کی

ذات اور کائنات کے درمیان واقع ہوں بے معنی سمجھ کر خاطر انداز کر دے۔ ذاتیت یا خود پرستی شاعر یا کسی دوسرے صناع کے شایانِ شان نہیں۔ شاعر کو ذات اور غیر ذات کے لغو امتیاز کو بھول جانا چاہیئے۔ جب تک ہم اپنے ذاتی اغراض و مقاصد کے بندے ہیں، جب تک ہماری انانیت قائم ہے اُس وقت تک ہم کو "مشیت" کے جابر ہاتھوں سے پناہ نہیں مل سکتی۔

آپ کو یاد ہو گا کہ **شوپنہار** کے فلسفۂ ہستی کی ابتدا اس دعویٰ سے ہوئی تھی کہ جس قوت نے کائنات کو پیدا کیا وہ فطرتاً ایک جذبہ یا حس ہے نہ کہ عقل و استدلال۔ یہ بنیادی خیال کبھی **شوپنہار** کے ذہن سے نکلا نہیں اور اسی کے آثار نمایاں طور پر اُس کے "جمالیات" اور "اخلاقیات" میں نظر آتے ہیں۔ شاعر کی وجدانیت جو دراصل انسانیت کی فطری قوت حسی کی لطیف ترین صورت ہے۔ ایک فلسفی یا ماہر طبیعیات کی تجربیت سے زیادہ بلند چیز ہے۔ چنانچہ **شوپنہار** کہتا ہے "شاعر ہونا فلسفی ہونے سے زیادہ خوش نصیبی کی بات ہے۔"

جس چیز کو ہم الہام کہتے ہیں وہ ایک وجدانی کیفیت ہو

جو شاعر یا کسی اور صناع پر وقتاً فوقتاً طاری ہوتی رہتی ہے۔ یہ حالت ہمیشہ قائم نہیں رہتی۔ شاعر کو بار بار اپنی شاعرانہ بلندیوں سے گر کر سطح عام پر آنا پڑتا ہے جہاں آکر وہ عوام الناس کی طرح اپنی انفرادیات کے جھگڑوں میں اُلجھ جاتا ہے۔ یعنی شاعر کی دو ہستیاں ہوتی ہیں ایک تو اُس کی ذاتی ہستی اور دوسری شاعرانہ ہستی۔

فنون لطیفہ میں سب سے زیادہ ضروری چیز تخیل ہے۔ اسی کی بدولت ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ اپنے ذاتی اور وقتی تجربات سے قطع نظر کر سکیں اور دنیاے تصورات پر حاوی ہو سکیں۔ شاعر میں اگر تخیل نہ ہوتا تو آج نہ وہ چیزوں کی ہیئت کو بدل سکتا نہ اُس کے الہامات شعری کو دوسرے سمجھ سکتے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ فنون لطیفہ کا سب سے زیادہ اہم کام زندگی اور زندگی کے واقعات کی ہیئت کو بدل دینا ہے۔ شاعر ایک چیز کو جس ہیئت میں پیش کرتا ہے وہ اُس کی واقعی ہیئت سے کہیں زیادہ جلیل القدر ہوتی ہے۔ میرے پڑھنے والے خود شعراء کے کارناموں سے اُس کی ہزاروں مثالیں نکال سکتے ہیں۔ میں ایک نہایت معمولی مثال

مولانا غنیمت کی مثنوی "نیرنگ عشق" سے پیش کرتا ہوں ۔ ایک جگہ شاہد کا سراپا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

قدش را گفتہ ام تیغِ کشیدہ   بغل را دیدہ ام چوں گل دریدہ

حقیقت یہ ہے کہ بغل ایسی چیز ہی نہیں جس کی تعریف میں کوئی دلکشی پیدا کی جائے ۔ مگر شاعر کے تخیل نے اُس کو جس صورت میں دیکھا وہ کتنی لطیف و نازک صورت ہے ۔ یہی شاہد جب شاہزادہ عزیز کی محفل میں داخل ہوتا ہے اور سلام کے واسطے جھکتا ہے تو اُس کا نقشہ یوں کھینچتے ہیں ؎

قدِ او از پئے تسلیم خم شد   ہلالِ عیدِ مشتاقاں علم شد

شاعر کا تخیل ہم کو اس قابل بناتا ہے کہ کم از کم وقتی طور پر ہم اپنے رنج کے دُکھ سُکھ کو بھول جائیں اور تھوڑی دیر کے لئے کسی ایسی دُنیا میں پہنچ جائیں جہاں رنج و راحت کے جھگڑوں سے نجات ملے ۔ یہ دُنیا ہماری انفرادی دُنیا سے بہت آگے ہے اور بغیر تخیل کی مدد کے کوئی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا ۔ انگلستان کے مشہور شاعر لارڈ ٹینیسن کا محبوب دوست ہیلم جب مرا

تو اُس کی المناکی کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔ گرد و پیش کی ایک ایک چیز سے ہیلم کی یاد تازہ ہوتی تھی اور ٹینیسن کا دِل بیٹھ جاتا تھا۔ عرصہ تک وہ اس غم میں سوگوار رہا۔ آخر کار اُسکی شاعری اُس کے کام آئی۔ اُس نے سترہ برس کی طویل کاوش کے بعد ہیلم کی موت پر ایک مرثیہ لکھا، جس کا عنوان "بیادگار" (In Memoriam) ہے اور جو انگریزی ادبیات میں ایک خاص شہرت کی چیز ہے۔ اس مرثیہ کے آخر میں لکھتا ہے مخاطب ہیلم سے ہے:-

"بہتی ہوئی ہوا کے تموج میں تیری آواز ہے۔ دریا کے لہروں میں میں تجھے بولتے ہوئے سُنتا ہوں۔ نکلتے ہوئے سورج میں تجھے کھڑا پاتا ہوں اور غروب کے وقت تو نہایت خوبصورت نظر آتا ہے۔"

جب تخیل کا یہ عالم ہو تو پھر موت اور زندگی میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ مشرقی شاعر میں اس قسم کی پرواز تخیل کے نمونے بے شمار ملیں گے۔ اِس وقت بیدل کی ایک مثنوی مجھے

یاد آ رہی ہے جس کا اقتباس یہاں درج کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ایک دفعہ بیدل کو کسی پہاڑ پر ایک پتھر سے ٹھوکر لگی اور شاید اس سے اُن کو چوٹ سخت آئی۔ واقعہ بس اسی قدر ہے۔ اس طرح کے واقعات روزانہ پیش آتے رہتے ہیں مگر ذرا سوچئے گا کہ بیدل کے تخیل نے اُن کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا اور کس چیز کو کیا بنا دیا؟۔

"شبے بر تیغ کوہے بود جایم   زبیتابی بہ سنگے خورد پایم"
"توانائی بہ طاقت گشت مغرور   کہ از راہش بہ جرأت افگنم دور"

دفعتاً اُن کو ہوش آگیا، اُن کا تخیل بیدار ہوگیا، اُن کی شاعرانہ ہستی اُن پر حاوی ہوگئی، ساری چوٹ بھول گئے۔ اور پھر:

ندا آمد کہ اے محروم اسرار!   خراباتِ نزاکتہا ست کہسار
مبادا ایں جا زنی بر سنگ دستے   کہ مینا در بغل خفتہ است مستے
نگو اے بیخبر سنگ است ایں جا   ہزار آئینہ در رنگ است ایں جا
بیک آئینہ گر بیداد آید   دو عالم جلوہ در فریاد آید
بہ موجے گر زند دستِ ہوس پا   شکستن می رود بر روئے دریا

شاعر کی دقتِ نظر دیکھئے گا کس معمولی تجربہ سے کس نتیجہ پر پہنچتا ہے؟ -

"بہر جزوے کہ اندیشد تأمل   بود آئینۂ کیفیتِ کُل"
"نقوشِ اعتبارِ دشمن و دوست   سوادِ نسخۂ یکتائی اوست"

اور پھر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ بیدل کو اس کا علم نہیں ہوا تھا بلکہ احساس ہوا تھا - ایسی باتوں کا علم نہیں ہوا کرتا - یہاں فلسفی کی "تجرید" (Abstraction) اور "تعمیم" (Generalisation) کند اور زنگ خوردہ ہتھیار سے زیادہ کام نہیں دیتیں -

بحث کسی قدر طویل ہوگئی مگر دائرۂ موضوع کے اندر تھی بتانا صرف یہ تھا کہ شوپنہار نے کیوں اس قدر تخیل کو قابلِ قدر چیز سمجھا؟ -

چونکہ فنونِ لطیفہ کو جزئیات سے کوئی خاص سروکار نہیں ہوتا اس لئے شوپنہار کا خیال ہے کہ شاعر عموماً زندگی کے معمولی واقعات سے دھوکا کھا جاتا ہے اور وہ یہ نہیں جانتا

کہ افراد کے ساتھ کس طرح کا برتاؤ کرے؟ اُس کو تو بس اِس تصور سے غرض ہوتی ہے جو تمام افراد کی اصل ہے۔ ایک شاعر کو فطرتِ انسانی کا تو صحیح علم ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ مختلف آدمیوں کو سمجھنے میں نہایت فاش غلطیاں کر سکتا ہے۔

شاعر کی شعریت کو شوپنہار دیوانے کی دیوانگی سے بہت کچھ ملتی جلتی تسلیم کرتا ہے۔ دیوانوں کی طرح شاعر بھی اپنی فردیت کو محو کر دیتا ہے اور اپنی گزشتہ زندگی کے جزئیات سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ وہ جس چیز کو محسوس کرتا ہے اُس کو اپنی ذات سے غیر متعلق محسوس کرتا ہے۔

شوپنہار کے دل میں اگرچہ عوام الناس کی کوئی قدر نہ تھی تاہم وہ یہ مانتا ہے کہ فنونِ لطیفہ کی صلاحیت کم و بیش ہر انسان میں موجود ہے۔ وجدانیت اپنی اپنی استعداد کے مطابق سب کے پاس ہے۔ شاعر میں یہی وجدانیت ایک خاص درجۂ کمال کو پہنچی ہوتی ہے۔ اور شاعرانہ ملکہ کی صورت میں رونما ہوتی ہے۔

یہاں "جمالیات" کے اُس نظریہ کا ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو شوپنہار کے بالکل مخالف ہے۔ اور جو کہتا ہے کہ فنونِ لطیفہ کو "تصورات" سے کوئی تعلق نہیں "تصورات" عقلی دُنیا کی چیزیں ہیں اور منطق و فلسفہ کے موضوع ہیں۔

فنونِ لطیفہ کا دائرہ افراد تک محدود ہے۔ افراد کا تعلق وجدان یا بداہت سے ہے۔ آج کل اس نظریہ کا سب سے مشہور حامی اطالیہ کا فلسفی بینی ڈیٹو کروچے (Benedello croce) ہے۔ اِس کا خیال ہے کہ وجدان کا کام تشخص اور تعین، یا دو چیزوں میں امتیاز پیدا کرنا ہے۔ اور چونکہ فنونِ لطیفہ کا تعلق وجدان سے ہے اس لئے اُن کو بھی دُنیائے انفرادیت تک محدود رہنا چاہیئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ فنونِ لطیفہ اور وجدان کا تعلق تصورات اور افراد دونوں سے ہے۔ وجدان کا کام جزو میں کُل دیکھنا ہے۔ فنونِ لطیفہ بیک وقت تصورات کو متشخص کرتے ہیں اور تشخصات میں تصورات کی جھلک بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ اگر یہ نہیں تو وجدان کی خامی ہے۔

قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کل
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا

مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ قطرہ کی انفرادی ہستی یا جزو کی جزویت کو محو کر دیا جائے۔

شوپنہار کے سارے فلسفہ میں "جمالیات" کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور آج بھی اس کی قدر کی جا رہی ہے۔ اگر اس کا غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خود شوپنہار میں وہ شاعرانہ بصیرت کس درجۂ تکمیل کو پہنچی ہوئی تھی۔ جس کا وہ اس قدر احترام کرتا ہے۔ "جمالیات" پر اس نے جو مضامین لکھے ہیں وہ شاعرانہ مشاہدات سے بھرے پڑے ہیں۔ اور اُن کا پڑھنے والا شوپنہار کے شاعرانہ ملکہ کا معترف ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ خود شوپنہار اپنی "اخلاقیات" کو "جمالیات" سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ فنونِ لطیفہ ہم کو زندگی کے سوہان سے صرف وقتی سکون دے سکتے ہیں۔ کیونکہ

اُن کو "مشیت" پر کبھی پورا قابو حاصل نہیں ہوتا۔ "مشیت" کے اندھیر سے ہمیشہ کے لئے نجات اگر مل سکتی ہے تو "تیاگ" اور "رُہبانیت" کے ہاتھوں۔ یہاں سے شوپنہار کی "اخلاقیات" کی ابتدا ہوتی ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کے سارے کھٹراگ کو ایک "فکرِ باطل" یا ایک "حرفِ غلط" سمجھ کر اُس کی طرف سے مُنہ پھیر لو۔ اُس کی فکرِ رسا اِس حقیقت تک نہ پہنچ سکی کہ بقول بیدل۔

بجاست باہمہ وحشت تعلقِ اوہام
بنالہ نیست میسر گسستنِ زنجیر

اخلاقیات

زندگی ایک عذاب ہے جس کو مشیت نے بلا کسی وجہ کے انسان اور دوسری مخلوقات پر نازل کیا ہے۔ دُنیا ایک "خراب آباد" یا زندوں کی دوزخ ہے۔ ہم جدھر نظر اُٹھاتے ہیں ایک ہلچل مچی ہوئی ہے۔ ہر چیز اپنی اپنی غرض پوری کرنے کی فکر میں لگی ہوئی ہے۔ اور ہاتھ پاؤں پھینک رہی ہے۔ انسان اس لحاظ سے دوسری مخلوقات پر فوقیت نہیں رکھتا اور اُس کو کسی طرح اشرف المخلوقات نہیں کہا جا سکتا۔ انسان بھی اپنی نفسانیت کا غلام ہے۔ اس کے اندر بھی طرح طرح کی اندھی خواہشیں ایک ہنگامہ برپا کئے ہوئے ہیں جن کو نت نئے بہانے نکال کر آسودہ کرنا اُسکی فطرت کا تقاضا ہے۔ زندگی درحقیقت نام ہے موت سے پہلو بچا بچا کر بھاگتے رہنے کا۔ ہماری ہر سانس ایک جنگ ہوتی ہے

موت سے، جو لمحہ بہ لمحہ ہم کو اپنی خوفناک دھمکی دیتی رہتی ہے۔ بے وقوف انسان یہ سمجھتا ہے کہ وہ اس طرح موت سے بچ کر نکل جائے گا، حالانکہ موت کی جیت یقینی ہے جس گھڑی انسان پیدا ہوتا ہے اُسی گھڑی سے وہ موت کا شکار ہو چکتا ہے۔ البتہ موت اپنے شکار کے ساتھ کچھ دیر کھیلتی ہے اور اُس کو ہاتھ پاؤں مارنے کے لئے پوری ڈھیل دے دیتی ہے۔ اسی کو زندگی کہتے ہیں۔ اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ موت سے ہم کو رہائی مل گئی ہے۔

جب ایک بار موت کے ہاتھوں زندگی کا خاتمہ ہو چکتا ہے تو مُشیت اُس کو دوبارہ پھر پیدا کرتی ہے اور کون و فساد کا یہ سلسلہ ہمیشہ کے لئے جاری ہے۔ کیونکہ "مشیت" کا کام یہی ہے کہ وہ اپنی خود بینی اور خود نمائی کا سلسلہ قائم رکھے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو آج ہمارے گلے میں زندگی کا طوق نہ پڑا ہوتا۔ یعنی :-

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود بیں

فرق یہ ہے کہ شوپنہار، غالب کے تصوف کا کچھ زیادہ قائل

نہیں۔ وہ "حسن" کی "خود بینی" کو ظلم ناروا سمجھتا ہے۔ وہ غالب کے اس فلسفہ کا قائل ہے مصرع:۔

" ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا "

زندگی کی بنیاد خود غرضی اور نفسانیت پر ہے۔ انسان فطرتاً بے رحم، بزدل اور نفس پرست ہے۔ وہ اگر ایمان دار، رحم دل اور خدا ترس نظر آتا ہے تو محض اس لئے کہ اُس کو ہمیشہ یہ ڈر لگا رہتا ہے کہ کہیں اُس کی بدکرداریوں کے بدلہ میں اُس کے ساتھ دوسرے بھی ویسا ہی برتاؤ نہ کرنے لگیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا چاہیئے کہ انسان میں جتنی خوبیاں نظر آتی ہیں وہ دراصل بدلی ہوئی صورتیں ہیں اُسکی نفسانیت اور خود پرستی کی۔

اور پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ باوجود اس دوڑ دھوپ کے، باوجود اس جد و جہد کے ہم اپنی خواہشوں میں آخر کار ناکام رہتے ہیں۔ زندگی کی ابتدا ناکامیوں سے ہوتی ہے اور انجام کار بھی ناکامیاں ہیں۔ ناآسودگی گویا انسان کی قسمت میں ہے۔ اگر آج ہم کو آسودگی نصیب ہو جائے تو زندگی کے یہ سارے جھگڑے

مٹ جائیں اور "مشیت" کی شکست ہو جائے۔ "مشیت" اس کو کب گوارا کر سکتی ہے؟ -

انسان کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ "مشیت" کو کسی نہ کسی طرح زیر کرے، ورنہ زندگی کی گراں باریوں سے سُبکدوشی نہیں مل سکتی۔ اب اسکی مختلف صورتیں ہیں۔ اُن میں سے ایک صورت جیسا کہ پچھلے صفحات میں بتایا جا چکا ہے فنونِ لطیفہ اور خاص کر موسیقی اور شاعری ہیں لیکن شوپنہار اُن کو مستقل سکون و اطمینان کی صورت نہیں سمجھتا۔ فنونِ لطیفہ "مشیت" کو زیر نہیں کر پاتے بلکہ صرف وقتی طور پر اُسکی گرفت کو ڈھیلی کر دیتے ہیں۔

اگر ہم واقعی چاہتے ہیں کہ ہم کو زندگی کے چھپی روگ سے مستقلاً چھٹکارا مل جائے تو اُس کی بہترین صورت یہ ہے کہ ہم دُنیا اور دُنیا کے تعلقات کو بالکل تج دیں۔ "ہستی" سے اگر گلو خلاصی ہو سکتی ہے تو وہ "سنیاس" اور "تیاگ" کے ہاتھوں۔ چنانچہ شوپنہار ہم کو ترک دُنیا کی تعلیم دیتا ہے۔

ہم کو ایک لمحہ کے لئے اس جانکاہ حقیقت کو بھولنا نہیں چاہیئے کہ زندگی کی اصلیت شور و شر ہے اور انسان جنم کا پاپی ہے۔ اگر ہم اس بات کو ہمیشہ یاد رکھیں تو پھر دنیا کو تج دینا ہمارے لئے کوئی دشوار کام نہ ہو۔ مگر سب سے بڑی دشواری اس بات کو ہمیشہ یاد رکھنا ہے کہ "خطا و نسیان انسان کے خمیر میں ہے"

اس طرح شوپنہار ہم کو "تہذیب نفس" کی تعلیم دیتا ہے اور سچ پوچھئے تو شوپنہار کے خیال میں فنون لطیفہ عشق اور مذہب سب کا نصب العین یہی ہونا چاہیئے کہ انسان کے دل سے حبِ دنیا نکال دیں اور اس کو رہبانیت کے راستہ پر لگا دیں۔ مشیت کی فتنہ پردازیوں سے اگر کہیں ہم کو پناہ مل سکتی ہے تو وہ جوگ اور عزلت گزینی ہے۔ شوپنہار بھی میر کی طرح ہم کو زندگی کے مسئلہ کا آخری حل یہی بتاتا ہے ؎

کیا سیر اس خرابے کی بہت اب چل کے سو رہیئے
کسی دیوار کے سائے میں منہ پر لے کے داماں کو

شوپنہار اپنی مابعد الطبیعیات کو بار بار دہراتا ہے۔ کیونکہ

اُس کے جمالیات اور اخلاقیات دونوں کی بُنیاد اسی پر ہے۔ موت اور پیدائش اضافی چیزیں ہیں جو صرف افراد کے لئے لازمی ہیں۔ مگر "مشیت" زندۂ جاوید ہے۔ یہ سچ ہے کہ افراد پیدا ہوتے اور مرتے رہیں گے مگر پھر انفرادیت تو ایک دھوکا ہے۔ زندگی میں آئندہ اور گزشتہ دراصل کوئی حقیقت نہیں رکھتے "مشیت" کے لئے زندگی نام ہے ایک دائمی حال کا۔ ہر آدمی بہ حیثیت ایک فرد کے دوسرے آدمیوں سے مختلف ہے مگر بہ حیثیت "شے بالذات" کے وہ وہی "مشیت" ہے جو دوسرے آدمیوں اور دوسرے مخلوقات کی روح رواں ہے۔ موت انفرادیت کے پردے کو فاش کر کے اس تفریق کو مٹا دیتی ہے "موت" ایک خواب ہے جس میں انفرادیت محو ہو جاتی ہے اور اس کے علاوہ ہر چیز بیدار ہو جاتی ہے۔ یا جیسا کہ شوپنہار نے بعد کو کہا "موت نام ہے زندگی کے خواب سے جاگ اُٹھنے کا۔"

شوپنہار نے "مشیت" کی ابدیت کو تسلیم کر کے اس سے دو اور نظریے نکالے۔ ایک تو یہ کہ افراد کے ساتھ انواع کبھی

فنا نہیں ہوتے۔ افراد حادث ہیں مگر انواع قدیم ہیں۔ دوسرا نظریہ "عشق زوجی" کا ہے۔ یہ نظریہ شوپنہار کی ایک نہایت قابل قدر یادگار ہے۔ اور اس پر اُس نے اپنی عمر کے تمام آخری دِن بڑے انہماک کے ساتھ صرف کر دئے۔ شوپنہار کا نظریۂ عشق سائنس کے لئے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اور اگر غور سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُس کی سوداویت یا قنوطیت اس نظریۂ عشق کے قطعًا منافی ہے۔ اُس نے عشق کا جو فلسفہ بیان کیا ہے وہ اُسکی مابعد الطبیعات کی ایک بڑی حد تک تردید کرتا ہے۔ اور شوپنہار کے فلسفۂ عشق کا ماننے والا زندگی کو عذاب نہیں سمجھ سکتا۔

شوپنہار کی رائے میں عشق کا اصلی مقصد ذاتی فلاح و بہبود نہیں بلکہ انواع کی سلامتی اور ترقی ہے۔ یہ بھی بتایا جاچکا ہے کہ انواع غیر فانی ہیں لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ افراد کی طرح نہ جانے کتنے انواع بھی ہیں جو کسی زمانہ میں اس دُنیا میں موجود تھے مگر اب اُن کے نام و نشان تک باقی نہیں تو

یہ ماننا پڑتا ہے کہ انواع بھی فانی ہیں اور مٹتی رہتی ہیں۔ شوپنہار نے ایک جگہ اس اعتراض کا مبہم اور رسمی جواب دیا ہے کہ کوئی ضروری بات نہیں کہ انواع ہمیشہ ایک ہی دنیا میں رہیں۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس دنیا کے علاوہ اور بہت سی دنیائیں ہیں اور انواع ایک دنیا سے دوسری دنیا میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ مگر شوپنہار نے کبھی اس مسئلہ پر کوئی تفصیلی بحث نہیں کی۔

عاشق کو یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ اپنے محبوب کے ساتھ محبت کر کے اپنے ذاتی اغراض کو پورا کر رہا ہے لیکن غیر شعوری طور پر وہ اسی نوعی غرض کو پورا کرتا ہوتا ہے جو محبت کی غایت ہے۔ محبت کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ آئندہ نسل کی تحسین و تکمیل کو ہمیشہ مدنظر رکھتی ہے۔ محبت میں انانیت اور خودی عموماً مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے۔ عشاق بلا ارادہ کئے ہوئے اور بغیر جانے ہوئے اپنی آئندہ نسل کی بھلائی کی فکر میں مصروف رہتے ہیں۔ اس لئے شوپنہار شاعر اور سنیاسی کی طرح عاشق کو بھی احترام و تعظیم کی نظر سے دیکھتا ہے۔

شوپنہار کے اخلاقیات کی ابتدا در اصل اُس کے نظریۂ کردار سے ہوتی ہے۔ اُس کے فلسفہ کو اگر بغیر رد و قدح کے مان لیا جائے تو انسان ہماری نظر میں ایک مجبورِ محض، کٹھ پُتلی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا اس سے جو حرکات و سکنات سرزد ہوتے ہیں وہ صرف اندھی مشیت کے تقاضے ہوتے ہیں۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ پہلے سے متعین ہوتے ہیں۔ اس نتیجہ کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے ہم اُس کو کسی فعل کا ذمہ دار نہیں قرار دے سکتے اور اُس پر اچھے بُرے کا نہ تو حکم لگایا جا سکتا ہے اور نہ وہ جزا و سزا کا مستلزم ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ جس کائنات میں اور چیزیں قدرت کے خاص خاص تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے حرکت کر رہی ہیں وہاں انسان بھی جو کچھ کرتا ہے وہ ایک خاص قانون کے تابع ہوتا ہے۔ پھر اُس پر کوئی قطعی حکم کیسے لگا سکتے ہیں؟ ؎

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے خود مختاری کی
جو چاہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

یہ ہے وہ خطرناک نتیجہ جس پر ہم کو شوپنہار کے فلسفۂ کائنات کی رہنمائی میں پہنچنا پڑتا ہے۔ یہ بات شوپنہار کے دل میں ہمیشہ کھٹکتی رہی اور وہ اس کو دور کرنے کی برابر کوششیں کرتا رہا۔ اگرچہ اس کے بعد اُس کا فلسفہ اور بھی اُلجھ کر رہ گیا ہے اور اُس میں تناقصات پیدا ہو گئے ہیں۔

شوپنہار بتا چکا ہے کہ ہر چیز بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک خاص قانون کے ماتحت ہوتی ہے جس کو "قانون دلیل مکتفی" کہتے ہیں۔ اس قانون کی رو سے اس دُنیا میں کوئی بات اُس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ اُس کے ہونے کے لئے کافی دلیل نہ ہو۔ یعنی ہر چیز کا تعین ایک قانون کی رو سے ہوتا ہے لیکن بہ حیثیت "شے بالذات" کے ہر چیز آزاد ہے اور کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس بنا پر شوپنہار نے انسان کی سیرت کے دو درجے قائم کئے ہیں۔ ایک تو سیرت باطنی یا سیرتِ فکری جو انسان کی بدیہی ہستی ہے۔ دوسری سیرت عملی جو اُس کا ظاہری کردار ہے۔ ہماری باطنی سیرت، زمان و مکان

کے حدود سے باہر ہے۔ قائم و دائم ہے آزاد ہے، اور اپنی کوششوں سے اور بھی آزاد ہو سکتی ہے۔ ہماری عملی یا ظاہری سیرت تابع ہوتی ہے اسی باطنی سیرت کی۔ باطنی سیرت گویا خود مختار ہے۔ مگر عملی سیرت مجبور ہے اور جو کچھ کرتی ہے باطنی سیرت کی سرکردگی میں کرتی ہے۔ اس پہلو سے اگر دیکھا جائے تو انسان خود اپنا بنانے والا ہے۔ اگر اسکی باطنی سیرت کما حقہٗ آزاد ہے اور حوادث روزگار سے بے نیاز ہے تو اُس کا عملی کردار بھی آزاد ہوگا اور اُس کو نہ کسی بات کا رنج ہوگا نہ کسی بات کی خوشی۔

یہاں یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ انسان کی باطنی سیرت آزاد کیسے ہے؟ اور اگر آزاد ہے، قائم و دائم ہے تو پھر اس میں ترقی یا تنزل کی گنجائش کہاں؟ وہ تو جو کچھ ہے وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اور چونکہ ظاہری سیرت باطنی سیرت کا صرف پرتو ہے اس لئے ہمارے حرکات و سکنات پر نفریں یا تحسین نہیں کی جا سکتی۔ شوپنہار نے مزید توضیح کے لئے یہ بتایا کہ

انسان کی باطنی سیرت دراصل "مشیت کل" ہے اس لئے قطعاً آزاد ہے۔ لیکن اگر اُس کو مان لیا جائے تو ذرا سوچئے کہ "مشیت" جو کچھ کرتی ہے اُس پر خیر و شر کا حکم لگانا کیا معنی رکھتا ہے؟۔ اور کس کو اس کا حق ہے کہ اس قسم کا حکم لگائے۔ کسی جزو کو کیا حق ہے کہ "کل" کو بھلا بُرا کہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شوپنہار کے اخلاقیات کی بُنیاد شروع سے کمزور تھی اور ہمیشہ کمزور رہی۔ اس کے بعد مابعدالطبیعات کی رُو سے انسان کا انفرادی ارادہ آزاد نہیں ہے۔ اور وہ جو کچھ کرتا ہے اُس کا ذمہ دار وہ خود نہیں ہے۔

زندگی ایک قید بے زنجیر ہے جس میں "مشیت" نے خود اپنے کو جکڑا ہے۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو پھر اپنے کو اس زنجیر سے آزاد بھی کرسکتی ہے۔ اسی نے اپنے کو بلاؤں میں مبتلا کر رکھا ہے اور یہی اپنے کو نجات دلا سکتی ہے۔ اِس نجات سے مُراد نیستی نہیں ہے بلکہ صرف "مشیت" کے مظاہر بن جانا اور اُس کا زمان و مکان کے قید سے آزاد ہوجانا ہے۔ "مشیت" کا یہ کمال

کر وہ اپنے مظاہر کو مٹا دے انسان میں آ کر رونما ہوتا ہے۔ جبکہ انسان اس مایا جال سے قطع نظر کر کے سنیاس لے لیتا ہے۔ اس مایا جال سے باہر ہے کیا؟ شوپنہار کا یہ خیال درست ہے کہ اس کا حال اُس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا جب تک کہ انسان وہ زندگی اختیار نہ کرے۔ تیاگیوں کو عرفان کی یہ دولت نصیب ہوتی ہے۔ صوفیا، اس راز کو جانتے ہیں مگر وہ کسی غیر کو بتا نہیں سکتے۔ وہ تو ایک حال کی دُنیا ہے جہاں قال کو کوئی دخل نہیں۔ ؎

"رحمن بات آگم کی کہن سُنن کی ناہیں
جو جانت سو کہت نہیں کہت سو جانت ناہیں"

شوپنہار تیاگ کی حمایت نفسیاتی بنا پر کرتا ہے۔ دُنیا میں خوشی، مُسرت، عیش اور آسودگی کسی ایجابی کیفیت کا نام نہیں ہے۔ یہ سب سلبی کیفیتیں ہیں جن کا بذات خود کوئی وجود نہیں "مشیت" کی جولانیوں کی کوئی انتہا یا غایت نہیں ہے۔ البتہ اُسکے راستے میں رُکاوٹیں ہیں۔ انھیں رُکاوٹوں کا نام الم یا انقباض ہے۔ اور انھیں کی بدولت "مشیت"

کی گرم رفتاری قائم ہے۔ دُنیا میں واقعی جو چیزیں موجود بالذات ہیں وہ دُکھ مصیبت اور حاجت ہیں۔ ان سے کبھی وقتی طور پر چھٹکارا مل جایا کرتا ہے۔ انسان کو وقتاً فوقتاً دم مارنے کی مُہلت دے دی جاتی ہے۔ اسی مُہلت کا نام بے وقوف انسان نے خوشی یا مُسرت رکھ چھوڑا ہے۔ ارتقائے شعور کے ساتھ مصیبت اور دُکھ کا یہ احساس بھی تیز ہوتا گیا ہے۔ چنانچہ آج ہم دیکھتے ہیں کہ مُہذب دُنیا میں زندگی کی مُصیبت اور تکان کا احساس ناقابل برداشت طور پر بڑھا ہوا ہے۔ لہٰذا اخلاقیات میں سب سے زیادہ زبردست مسئلہ شوپنہار کی رائے میں یہ ہے کہ اس آشوب گاہ سے رہائی کیونکر حاصل کی جائے؟ لیکن چونکہ اخلاقیات بھی فلسفہ کی اور شاخوں کی طرح صرف نظری ہے اس لئے اس میں ہم کو ترک دُنیا کا کوئی لائحۂ عمل نہیں مل سکتا یہ کام محض اپنی اپنی توفیق پر منحصر ہے۔

"مشیت" کا سب سے زبردست آلہ کار جذبۂ زوجیت ہے جو کم و بیش دُنیا کی ہر چیز میں کارفرما ہے۔ اسی کی بدولت

"مشیت" نسلاً بعد نسلٍ اپنی نمود و بود کا سلسلہ قائم رکھتی ہے اگر یہ عالمگیری جذبہ نہ ہوتا تو افراد کی موت کے بعد زندگی ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی اور بقاے نوعی کی کوئی دوسری صورت مشکل سے کارگر ہوتی۔ یہاں ہم کو یہ پوچھنے کا حق حاصل ہے کہ جب زندگی ایک عذاب ہے، اور ہر چیز کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ اُس عذاب سے نجات پائے تو پھر اُس جذبۂ زوجیت کی کیا ضرورت تھی؟ **شوپنہار** کہتا ہے کہ آفرینش کی بنیاد گناہ پر ہے۔ "مشیت" نے انفرادی زندگی کو پیدا کیا۔ اس گناہ کی سزا میں افراد کو اپنی زندگی کی طرح طرح کی مصیبتیں جھیلنی پڑتی ہیں اور ایک بار زندگی میں جو ناکامیاں اور خامیاں رہ جاتی ہیں اُسکی تلافی کے لئے انفرادی زندگی کا اعادہ کیا جاتا ہے مگر یہ تلافی کبھی ہوتی نہیں اور تجدید زندگی کا چکر بدستور قائم رہتا ہے۔

بہرحال تحصیل نجات انسان کی زندگی کا مقصد ہے اور یہ نجات کائنات کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف افراد کے لئے ہے۔ قبل اس کے کہ ابدی نجات نصیب ہو افراد کو تہذیب نفس

کی مختلف منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے اور اپنی انانیت کو بتدریج ایثار و ہمدردی کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اس بات کو بھولنا نہ چاہئے کہ شوپنہار کے نقطۂ نظر سے ساری ہمدردی اور ایثار کی بنیاد عبرت پر ہے اور عبرت کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اسکی اصلیت خود پرستی ہے۔ اب شوپنہار معاشرت انسانی کے لئے ایک لائحۂ عمل پیش کرتا ہے جس کی ابتدا وہ اپنے نظریۂ عدل سے کرتا ہے۔ شوپنہار اس جگہ ایک حد تک ہابس (HOBBES) کے قدم بہ قدم ہے۔ فرق یہ ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو بدیہی مانتا ہے شوپنہار کا خیال ہے کہ انصاف کا وجود ذاتی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ بے انصافی کا وجود البتہ ذاتی ہے۔ بے انصافی کے معنی ہیں دوسروں کے حقوق اپنی غرض کو پورا کرنے کے لئے پامال کرنا۔ اگر ہم یہ نہ کریں تو اسی کو دنیا عدل و انصاف کہتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انصاف کا مفہوم سلبی ہے۔ انصاف کے دو مفہوم ہیں۔ ایک تو اخلاقی دوسرا سیاسی۔ اخلاقی انصاف افراد کے لئے ہے اور سیاسی انصاف جماعت کے لئے۔

اخلاقی انصاف کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد اپنی جگہ پر اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ اُس کی ذات سے دوسروں کی حق تلفی نہ ہو۔ اور سیاسی انصاف کا یہ مطلب ہے کہ حکومت کی طرف سے ایسے قوانین اور تعزیرات بنائے جائیں کہ کوئی کسی کے حقوق کو پامال نہ کر سکے اور اس طرح ہیئت اجتماعی قائم رہے۔ شوپنہار سمجھتا ہے کہ حکومت کی بُنیاد ایک قسم کی معقول انانیت پر ہے جس کو اجتماعی انانیت کہہ سکتے ہیں۔ حکومت کا نصب العین یہ ہے کہ ایک فرد کو دوسروں پر جبر وتشدد کرنے کا حق نہ رہنے پائے۔ اس غرض سے حکومت کی طرف سے سزائیں مقرر کی جاتی ہیں۔ افراد کو تعزیرات کے ذریعے ایک دوسرے کے حقوق پر دست درازی کرنے سے باز رکھا جاتا ہے۔ سزا اور انتقام میں فرق یہ ہے کہ سزا میں آئندہ بہبود پر نظر ہوتی ہے اور مجرم کو سزا دے کر ایک مثال قائم کی جاتی ہے تاکہ آئندہ لوگ ارتکاب جرم سے باز رہیں برخلاف اس کے انتقام کی بنا بغض وکینہ پر ہوتی ہے۔ اور

اس میں گذشتہ مدنظر ہوتا ہے۔ لہذا انتقام کو اخلاقاً کبھی جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ سزا کو اجتماعی فلاح کا خیال رکھتے ہوئے نہ صرف جائز بلکہ ضروری سمجھنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مجرم سے مجرمانہ حرکات و سکنات مجبوراً سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن آخر یہ اُسی کی ذات ہے جو اُن کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

دُنیا میں جتنے گناہ اور جتنی بُرائیاں ہیں اُن سب کی دراصل ذمہ دار "مشیت" ہے جس کی بدولت ہر چیز وجود میں آئی ہے۔ اور پھر جہاں کہیں گناہ یا شر ہے اس کے جواب میں عقوبت بھی موجود ہے۔ مثلاً کسی ظالم کو لے لیجئے جو جان بوجھ کر ظلم کرتا جا رہا ہے اور بظاہر ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کو کسی قسم کی سزا بھگتنی نہیں پڑتی۔ مگر حقیقتاً یہاں بھی وہی ازلی انصاف کا قانون کام کر رہا ہے۔ ظالم اور مظلوم میں دراصل کوئی فرق نہیں ہے۔ ظالم کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ اُس پر کوئی ظلم نہیں ہوا اور مظلوم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اُس نے کوئی گناہ نہیں کیا۔ یہ دونوں غلطی پر ہیں۔ کیونکہ دُنیا میں جتنی

تکلیفیں ہیں وہ "مشیت" کے صرف ایک گناہ یعنی خودنمائی کی سزا ہیں۔ اور "مشیت" بہ حیثیت "شے بالذات" کے سب میں ایک ہی ہے۔ اس سے زیادہ شوپنہار نے اپنے نظریۂ عدل کی تفصیل نہیں کی ہے۔

شوپنہار کے نزدیک تہذیب اخلاق اور تزکیۂ نفس کی آخری منزل ترک دُنیا ہونا چاہیئے۔ قدم قدم پر ہم کو اس کا تجربہ ہو چکا ہے کہ فتنہ و فساد، ظلم و تشدد اور رنج و مصیبت کے سوا زندگی میں اور کسی چیز کا بالذات کوئی وجود نہیں ہر جس چیز کو ہم عدل و انصاف کہتے ہیں یا جسے ہم راحت و انبساط سمجھے ہوئے ہیں وہ نام ہیں محض سلبی حالتوں کے۔ ذرا غور کیجئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم کو اطمینان نصیب ہے تو ہماری مُراد کیا ہوتی ہے؟ صرف یہ کہ فی الحال ہم کو کوئی دُکھ نہیں ہے۔ ایسی دُنیا سے اور ایسے گرد و باد کی زندگی سے ظاہر ہے کہ اگر مستقل امن مل سکتا ہے تو تیاگ کے ذریعے۔ ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اُس کو مٹا دینا چاہیئے۔

جیسا کہ سنیاسی اور بیراگی کرتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے تیاگ اور نجات ساری کائنات کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف افراد کے لئے ہے۔ ہم فرداً فرداً زندگی کے عذاب سے چھٹکارا حاصل کرسکتے ہیں۔ اسکی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم ہر تکلیف، ہر مصیبت کو ہنستے کھیلتے ہوئے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جائیں اور ایک نامعلوم گوشے میں زندگی بسر کریں۔ شوپنہار کے سارے اخلاقیات کا خلاصہ سرمد کی زبان میں یہ ہے۔ ؎

"از کارِ جہاں تمام انکار خوش است"
"ایں کار اگر کنی تو بسیار خوش است"
"خود را بہ کنار گیر و بگزر ز ہمہ"
"در عالمِ تدبیر ہمیں کار خوش است"

۷ زندگی کا اصل مقصد زندگی سے گریز کرنا ہے۔ اگرچہ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات جہد للبقاء میں سرگرم ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ذرہ ذرہ ہستی کی بندشوں سے

آزاد ہوکر نروان حاصل کرنے کی دُھن میں لگا ہوا ہے۔

شوپنہار کی تاریخی اہمیت

اور

اُس کے فلسفہ پر

مجموعی تبصرہ

اس میں شک نہیں کہ شوپنہار کے مُطالعہ سے بہت سے درد مند دلوں کو بڑی تشفی ہوتی ہے۔ لیکن شوپنہار کو کسی خاص مدرسۂ فلسفہ کا بانی نہیں سمجھنا چاہیئے۔ بعد میں بعض فلسفی ہوئے جنھوں نے شوپنہار کی ہاں میں ہاں ملائی۔ اُئیگن ہارٹمان اور مین لانڈر نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن ان میں اور شوپنہار میں ایک زبردست فرق یہ ہے کہ شوپنہار کا خیال یہ ہے کہ دُنیاے حوادث کی نہ کہیں ابتدا ہے اور نہ کہیں انتہا

برخلاف اس کے ہارٹ مان اور مین لانڈر کی رائے میں نظام کائنات کی ایک خاص ابتدا اور ایک خاص غایت ہے۔ اور یہ غایت کائنات کا نروان ہے۔

شوپنہار کی قنوطیت کو چاہے ہم مانیں یا نہ مانیں اُس کا فلسفۂ کائنات غلط ہو یا صحیح مگر ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اُس کے فلسفہ میں بہتیرے حقائق ایسے ملیں گے جو اُس کو فلسفی ماننے پر مجبور کرتے ہیں۔ اور کچھ نہ سہی صرف اپنے جمالیات اور فلسفۂ حُسن و عشق کی بنا پر ایک آزاد صاحب فکر مانے جانے کا مستحق ہے۔ چنانچہ آئندہ نسل نے اگر ایک طرف اُس کی مابعد الطبیعات کو ایک لچر چیز سمجھ کر رد کر دیا تو دوسری طرف اُس کے جمالیات کو دُنیائے فلسفہ میں ایک قابل قدر اضافہ بھی تسلیم کر لیا۔

لیکن یہ کہنا ہٹ دھرمی ہے کہ آنے والے دور پر شوپنہار کی مابعد الطبیعات کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ جرمنی کے مشہور فلسفی نیٹشے (سنہ ۱۸۴۴ء تا سنہ ۱۹۰۰ء) نے شوپنہار کے اس بنیادی

خیال کو تسلیم کر لیا کہ کائنات کی اصل "مشیت" ہے۔ البتہ وہ
یہ نہیں مانتا کہ یہ "مشیت" کوئی اندھی یا شریر قوت ہے۔

نیٹشے ہم کو شوپنہار کے برعکس یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہمارے اندر زندگی کی جو خواہش ہے اُس کو فنا نہیں کرنا چاہیئے بلکہ جہاں تک ممکن ہو اور بڑھانا چاہیئے۔ اسی بنا پر اُس نے جنگ کو ایک ضروری چیز بتایا ہے۔ نیٹشے تیاگ کو نامردی سمجھتا ہے اور قنوطیت کا دشمن ہے۔

آج کل فرانس کا فلسفی بیرگسان بھی معلوم ہوتا ہی شوپنہار کے اثر سے بچ نہ سکا۔ جس "قوت حیات (ELAN VITAL) یا زندگی کی اُپج کو وہ ساری خلقت کی جڑ مانتا ہے وہ شوپنہار کی "مشیت" سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ اور اسی طرح درجہ بدرجہ اپنی نمائش کرتی چلی جا رہی ہے۔
اس سے کم از کم اتنا تو معلوم ہی ہو گیا کہ شوپنہار کی فلسفیانہ شخصیت کیا تھی اور اُس کا اثر آئندہ نسلوں پر کیا پڑا۔
جس چیز نے شوپنہار کو اس قدر با اثر بنایا وہ اُس کا خلوص

حکیمانہ تیقن تھا۔ اب ذرا اُس کے فلسفہ پر ایک تنقیدی نظر ڈالنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔

شوپنہار نے اپنے فلسفۂ زندگی کے ثبوت میں جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ تین قسم کی ہیں:۔

(۱) **نفسیاتی دلیل**:۔ اس دُنیا میں رنج و الم بمقابلہ عیش و مسرت زیادہ ہے۔ مسرت بالذات کوئی چیز نہیں۔ مسرت نام ہے رنج و الم کے نہ ہونے کا۔ شوپنہار ہماری بھوک پیاس اور دوسری خواہشوں کو بھی آلام سمجھتا ہے۔ انسان اپنی خواہشوں کی تکلیف سے پریشان ہو کر اُن کو آسودہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر وہ اُن کو آسودہ کر پاتا ہے تو اُس کو وقتی طور پر ایک انبساطی کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے لیکن یہ انبساطی کیفیت دیرپا نہیں ہوتی، اور تھوڑی ہی دیر کے بعد ہماری خواہشوں کا پھر وہی عالم ہوتا ہے۔ ایسی زندگی قطعاً عذاب ہے۔ اور انسان کا کام اس سے رہائی پانے کی کوشش کرنا ہے۔

شوپنہار نے کہیں یہ نہیں ثابت کیا ہے کہ زندگی میں

انقباض بہ مقابلہ انبساط زیادہ ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اس کو ثابت بھی نہیں کیا جا سکتا۔ دُنیا میں کبھی اس خیال سے مردم شماری نہیں کی گئی کہ آسودہ اور ناآسودہ لوگوں کی صحیح تعداد معلوم کی جائے۔ اور نہ کبھی ہم نے اپنی زندگی کے ایسے روزنامچے تیار کئے جس سے یہ پتہ لگایا جا سکے کہ ہماری زندگی میں رنج و مصیبت کی گھڑیاں زیادہ رہی ہیں یا عیش و راحت کی۔ پھر ہم یہ حکم کیسے لگا سکتے ہیں کہ زندگی میں دُکھ سُکھ سے زیادہ ہے؟۔ اس کے علاوہ شوپنہار کا ہماری خواہشوں کو آلام میں شمار کرنا کہاں تک درست ہے؟۔ کیا بھوک کوئی دُکھ ہے؟۔ کیا اِس میں آنے والی لذت کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہوتا؟ میرا خیال ہے کہ کوئی شخص اس کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہوگا۔

(۲) **اخلاقی دلیل**۔ دُنیا میں بہ نسبت خیر کے شر زیادہ ہے۔ خیر نام ہے شر کی نفی کا۔ دُنیا میں بُرے آدمیوں کی تعداد زیادہ ہے۔ زندگی کا کوئی مقصد نہیں ہے۔ دُنیا ہیچ است و

کارِ دُنیا ہمہ ہیچ - ایسی بے اصل و غایت زندگی کی ابتدا شرِ محض سے ہوئی ہے جس کا نام "مشیت" ہے - ظاہر ہے کہ اس سے نجات حاصل کرنا چاہئے - شوپنہار کی یہ دلیل بھی بے بنیاد ہے - ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں - کیا اس کا صحیح حساب لگایا گیا کہ دُنیا میں بُرائی زیادہ ہے کہ بھلائی؟ یا بُرے آدمیوں کی تعداد زیادہ ہے کہ بھلے آدمیوں کی؟ - اور جب تک ہم واقعات و تجربات کی بنا پر اس کا صحیح حساب نہ لگالیں ہم کو کوئی قطعی حکم لگانے کا کیا حق ہے؟ -

(۳) **تاریخی فلسفیانہ دلیل** - ارتقائے تمدن کے ساتھ ساتھ انسان کی مصیبتیں بڑھتی گئی ہیں - تاریخ تمدن کی ابتدا ہبوطِ آدمؑ سے ہوتی ہے - فردوس کی زندگی یکسر معصومیت اور سکون کی زندگی تھی - اس سے محروم ہو کر ہم احتیاج، گناہ اور مصیبت میں مُبتلا ہو گئے ہیں - اور ارتقا و تمدن کی ہر نئی منزل پر ہماری مصیبتوں اور المناکیوں میں اضافہ ہوتا گیا ہے

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان جو اب تک ارتقاء کا درجۂ کمال معلوم ہوتا ہے اور حیوانات کے مقابلہ میں زیادہ ناآسودہ ہے اور اگر آج کل کے دور کا کسی دورِ گزشتہ سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس دور میں انسان کے افکار و آلام سب سے زیادہ بڑھے ہوئے ہیں۔ شوپنہار کی یہ دلیل بھی کمزور ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انسان اور جانوروں کے مقابلہ میں زیادہ ذی حس ہے اور رنج و مصیبت سے متاثر ہونے کی قابلیت زیادہ رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی راحت و انبساط سے بھی لذت اندوز ہونے کی صلاحیت اس میں زیادہ ہے۔ اور تمدن نے جہاں ایک طرف ہماری مصیبت اور احتیاج کو بڑھا دیا ہے وہاں اس کو نہ تسلیم کرنا ہٹ دھرمی ہو گی کہ اُن ذرائع میں بھی اضافہ کر دیا ہے جن سے ہم ہر احتیاج کو دور کر سکیں اور ہر مصیبت کا مناسب تدارک کر سکیں۔

یہ ہیں شوپنہار کے فلسفہ کی بنیادی دلیلیں اور یہ ہیں اُن کی کمزوریاں۔ ان کے علاوہ اُس کے فلسفہ میں جا بجا

جو خامیاں ہیں اُن کو بتایا جا چکا ہے مگر باایں ہمہ شوپنہار کی تاریخی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کسی کے فلسفہ کی تردید کر دینے کے یہ معنی نہیں کہ اُسکے اثر کو نہ مانا جائے۔ شوپنہار سے پہلے جو رجائیت (Optimism) پھیلی ہوئی تھی وہ حد سے متجاوز ہو گئی تھی۔ لوگ تمدن کو نجات کا ذریعہ سمجھنے لگے تھے۔ دُنیا زندگی کے روشن رُخ میں کچھ اس طرح محو ہو گئی کہ تاریک رُخ کے امکانی وجود کا خیال بھی اُس کے ذہن میں باقی نہیں تھا۔ ایسے وقت میں شوپنہار کے تخریبی فلسفہ اور اُس کے دلپذیر شاعرانہ اسلوب نے لوگوں کو خوابِ غفلت سے جگا دیا۔ اُس نے ہمارے سامنے زندگی کے اُن پہلوؤں کو بے نقاب کر دیا جن پر ہم نے اپنی رجائیت اور شاد کیشی کا پردہ ڈال رکھا تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ یورپ میں اس وقت جو سمّی ہوا پھیلی ہوئی تھی اُس کے لئے شوپنہار کا فلسفہ تریاق ثابت ہوا۔

مگر خود شوپنہار نے اپنی جگہ وہی غلطی کی جو اُس کے

پیشرو کر چکے تھے۔ یعنی اُس نے بھی غلو میں زندگی کے ایک ہی رُخ کو دیکھا اور وہ تاریک رُخ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شوپنہار نے زندگی کے روشن رُخ کی طرف سے اپنے کو اندھا کر لیا تھا۔ اگر ہم شوپنہار کی زندگی اور اُسکے فلسفہ کا غور سے مطالعہ کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ دونوں میں کتنا گہرا تعلق ہے۔ شوپنہار کو جن ناہمواریوں سے گزرنا پڑا تھا اُن سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکالا جا سکتا تھا کہ اُسکی اپنی زندگی عذاب ہے۔ لیکن اُس نے اس نتیجہ کو ایک عام نظریہ بنا کر دُنیا کے سامنے پیش کیا۔ وہ طبعاً بد مزاج تھا، اُس پر مستزاد زمانہ اور ماحول کی نامساعدت، آخر وہ اپنی مصیبتوں کا مقابلہ کیسے کرتا؟ اگر آج کوئی شخص یہ سمجھ لے کہ ساری دُنیا شاد و خرّم ہے ایک اکیلا وہی ناشاد و نامُراد ہے تو شاید وہ زندہ رہنے کی تاب نہیں لا سکتا۔ یہ روزمرّہ زندگی کا تجربہ ہے کہ جب کسی کو کوئی صدمہ پڑتا ہے تو وہ اپنے دل کو یہ کہکر سمجھاتا ہے "دُنیا دارالمحن ہے۔ زندگی

نام ہے مصیبت کا۔" اور اس خیال سے واقعی بڑی تسکین ہوتی ہے۔ شوپنہار نے بھی وہی کیا جو ہم آپ سب کرتے ہیں۔ ہاں وہ اور آگے بڑھ گیا۔ ہم آپ اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرتے۔ اُس نے اپنے خیالات کو باضابطہ ترتیب دے کر ایک نرالے فلسفہ کی صورت میں دُنیا کے سامنے پیش کیا۔

شوپنہار کو خود اُس کے عہد میں شہرت نہیں ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے فلسفہ کا زیادہ حصہ جو معقول و مُدلّل ہے وہ تخریبی ہے۔ بعد میں اس کو جو مقبولیت حاصل ہوئی اُس کا راز اُسکے جمالیات اور اُس کے شاعرانہ طرزِ بیان میں ہے۔

١٩٨٦٦

انغ ۲

HYDERABAD STATE LIBRARY * آصفیہ

احمد صدیق مجنوں گورکھپوری نے
ملت پریس گورکھپور میں چھپوا کر دفتر
ایوانِ اشاعت گورکھپور سے شایع کیا

تہانگیر رسمرہ، گورکھپوری